

COLECCIÓN DE ENSAYO POLÍTICO
INSTITUTO JUAN DE MARIANA – VALUE SCHOOL – DEUSTO

JASON BRENNAN

CONTRA LA DEMOCRACIA

Traducción de Ramón González Ferriz



INSTITUTO
JUAN DE MARIANA



DEUSTO

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Prefacio a la edición de bolsillo de 2017

Prefacio y agradecimientos

Capítulo 1. Hobbits y hooligans

Capítulo 2. Nacionalistas ignorantes, irracionales y desinformados

Capítulo 3. La participación política corrompe

Capítulo 4. La política no nos empodera ni a ti ni a mí

Capítulo 5. La política no es un poema

Capítulo 6. El derecho a un gobierno competente

Capítulo 7. ¿Es competente la democracia?

Capítulo 8. El gobierno de los que saben

Capítulo 9. Enemigos cívicos

Bibliografía

Notas

Créditos

Contra la democracia

Jason Brennan, 1979

Título original: *Against Democracy*

© del diseño de la portada, Sylvia Sans, 2018

© Jason Brennan, 1979

© de la traducción, Ramón González Férriz, 2018

© Centro Libros PAPF, S. L. U., 2018

Deusto es un sello editorial de Centro Libros PAPF, S. L. U.

Grupo Planeta, Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.planetadelibros.com

 CREATIVE COMMONS

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2018

ISBN: 978-84-234-2949-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.

www.eltallerdelllibre.com

Sinopsis

Platón y John Stuart Mill, sostenían que el voto universal era un mal sistema, porque da el mismo peso al voto de una persona completamente desinformada que al de una informada, haciendo de esta manera demasiado vulnerable el sistema a la manipulación por parte de los políticos y formadores de opinión. Así como los acusados tienen derecho a un juicio justo, los ciudadanos también tienen derecho a un gobierno competente. Brennan defiende un sistema llamado epistocracia en el cual el poder del voto no se obtiene por el mero hecho de existir, sino que debe ser ganado. Sólo aquellos con un grado suficiente de información, de educación, y de conciencia política deberían tener en sus manos tan poderosa arma. Resultados como los del 'brexit' o la llegada de Trump a la Casa Blanca han demostrado que la democracia no funciona y que ha llegado el momento de experimentar y descubrir alternativas al sistema.

Contra la democracia

JASON BRENNAN

Traducido por Ramón González Ferriz



EDICIONES DEUSTO

Prefacio a la edición de bolsillo de 2017

El año 2016 fue un mal año para la democracia. En cambio, fue un buen año para los críticos de la democracia. Véase:

- Escribí alrededor de diecinueve tribunas de opinión y artículos para revistas señalando las flaquezas de la democracia. Cuando en 2012 o 2014 estaba escribiendo sobre este tema no existía ese interés por él.
- De manera similar, fui a la radio pública a hablar de mi tesis, que sostiene que algunos votantes no deberían votar. Llamaron oyentes para decir: «¡Claro! ¿Qué hacemos?». Había hecho el mismo programa sobre el mismo tema el año anterior; entonces, los oyentes llamaban para decir: «Pero ¿cómo te atreves?».
- Entre octubre y diciembre recibí varias peticiones diarias para aparecer en los medios.
- *Contra la democracia* recibió una amplia cobertura en los grandes medios de comunicación de Estados Unidos, Canadá, Reino Unido, Alemania, Irlanda, Fran-

cia, Suecia, Noruega, Suiza, Países Bajos y otros lugares. Por el momento, se está traduciendo a seis idiomas.

No cuento todo esto para alardear (bueno, un poco quizás sí), sino porque es revelador. Llevo desde 2009 escribiendo libros y artículos que ponen en duda nuestras ideas más sagradas acerca de la participación política. Pero en 2016 la gente mostró una inédita predisposición a escuchar. Puede que no esté de acuerdo, pero ahora está mucho más dispuesta a pensar en ello.

En el referéndum sobre el *brexit* la opción partidaria de abandonar la Unión Europea venció por un margen escaso. Un mes antes de la votación, la empresa de sondeos Ipsos MORI descubrió que la sociedad británica estaba sistemáticamente mal informada sobre los hechos que eran relevantes para esta decisión. Por ejemplo, los partidarios del *brexit* creían que los inmigrantes procedentes de la UE constituían el 20 por ciento de los habitantes del Reino Unido. Los partidarios de permanecer en la Unión estimaban que eran un 10 por ciento. Ambos estaban equivocados, aunque los partidarios del *brexit* estaban más equivocados: la realidad está más cerca del 5 por ciento. De media, tanto los votantes a favor como en contra del *brexit* sobreestimaban por un factor de 40 a 100 la cantidad que el Reino Unido paga en ayudas infantiles a personas en otros países. Ambos subestimaban enormemente la inversión extranjera procedente de la Unión Europea y sobreestimaban enormemente la procedente de China.^[1] Esto no prueba, por supuesto, que quedarse en la Unión fuera la opción adecuada. Pero sin duda parece sospechoso que cuanto más equivocada estaba una persona sobre

los hechos relevantes, más probable era que votara a favor del *brex*it.

Estados Unidos tuvo su propio «desfile de necios». Dudo que Donald Trump acabe resultando el desastre que mis angustiados colegas creen que será. Pero, en todo caso, el apoyo inicial a Trump en las primarias procedía de votantes excepcionalmente poco informados. Trump ganó la nominación en parte porque las primarias republicanas dividieron a los votantes mejor informados. Cuando ya se convirtió en un nominado creíble, el tribalismo de partido que describo en los capítulos 2 y 3 de este libro tomó las riendas; muchos de los republicanos partidarios de «Nunca Trump» acabaron tapándose la nariz y votándole.

La izquierda estadounidense tuvo su propia y perversa exhibición de populismo económico desinformado. Bernie Sanders defendió más o menos el mismo programa proteccionista y basado en la antiinmigración que Trump. El economista Brad DeLong comentó:

La política basada en datos que parecen ciertos aunque no lo sean no ha parado de crecer en las últimas décadas. Los políticos hacen afirmaciones que tienen una muy vaga conexión con la realidad económica —afirmaciones que parecen verdad— y hacen campaña con ellas, a veces por ignorancia, a veces de acuerdo con un cálculo cínico.

... Trump y Sanders fueron apocalípticos en su discurso sobre el comercio, y entonces Clinton también abandonó la verdad.^[2]

Como comento en el capítulo 2, las ideas económicas que fomentaron Trump y Sanders no sólo van en contra de cientos de años de investigación económica y montones de evidencias empíricas. Además, esas ideas económicas que apoyan el proteccionismo y promueven el rechazo a los inmi-

grantes tienen una correlación negativa con la información política. De media, los votantes muy informados, independientemente del grupo demográfico al que pertenecen o de su filiación política, apoyan el libre comercio y el aumento de la inmigración.

Algunos populares críticos de prensa señalaron que *Contra la democracia* no contenía referencias a Trump o al *brexit*. Cuando entregué el manuscrito final, Trump iba en cabeza, pero aún no era el nominado. El referéndum sobre el *brexit* todavía no había tenido lugar. No esperaba ninguno de estos desenlaces.

Contra la democracia no es una respuesta a Trump o al *brexit*, aunque ambos resultados ilustran mis preocupaciones. Mis críticas a la democracia se basan en tendencias empíricas sostenidas y sistemáticas. Hace unos sesenta y cinco años, empezamos a medir cuánto saben los votantes. Los resultados fueron deprimentes entonces y son deprimentes ahora. Desde que lo hemos estado midiendo, el votante medio, modelo y mediano ha estado mal informado o ha ignorado la información política básica; su comprensión de los conocimientos más avanzados de las ciencias sociales es aún menor. Su ignorancia y desinformación hacen que apoye medidas políticas y candidatos que no apoyaría si estuviera mejor informado. En consecuencia, obtenemos resultados políticos subóptimos y a veces bastante malos. Si, como sostengo en los capítulos 4 y 5, la democracia y el derecho igualitario al voto no tienen un valor intrínseco, deberíamos estar abiertos a experimentar con otras formas de gobierno. La justicia requiere «una persona, un voto» sólo si se demues-

tra, empíricamente, que hacerlo así genera resultados sustancialmente mejores que otras formas de gobierno.

Soy un crítico de la democracia, pero también un fan. En «Democracia y Libertad», que se publicará próximamente en el *Oxford Handbook of Freedom*, sostengo que, de hecho, la democracia tiene una correlación positiva con varios resultados importantes, y parece ser que no sólo hay correlación, sino causalidad.^[3] Las democracias son mejores protegiendo las libertades económica y civil que las no democracias, y las democracias tienden a ser más ricas que las no democracias. Ahora mismo, los mejores lugares del mundo para vivir son, por lo general, bastante democráticos. Pero como sabemos que la democracia tiene fallos sistemáticos, deberíamos estar abiertos a investigar y es posible que a experimentar con otras alternativas.

En *Contra la democracia* defiendo experimentar con lo que la mayoría de las personas consideraría la alternativa más ofensiva: la epistocracia. Las formas epistocráticas de gobierno mantienen la mayor parte de los rasgos habituales de un gobierno republicano representativo. El poder político está distribuido ampliamente en lugar de concentrado en manos de unos pocos. Los poderes están separados. Hay controles y contrapesos. Pero, por ley, las epistocracias no distribuyen automáticamente el poder político fundamental de una manera equitativa. En lugar de eso, por ley, de una manera u otra, los ciudadanos más competentes o con más conocimientos tienen un poco más de poder político que los ciudadanos menos competentes o con menos conocimientos.

En el capítulo 1 introduzco los tres modelos de comportamiento del votante. Los hobbits son ciudadanos poco infor-

mados, con escaso interés y bajos niveles de participación en la política. Normalmente, los hobbits tienen compromisos ideológicos volubles o simplemente débiles. En contraste, los *hooligans* son ciudadanos muy informados que tienen sólidos compromisos con la política y su identidad política. Están cercados por sus sesgos cognitivos, como el sesgo de confirmación o el sesgo intergrupar. Para ellos, la política es en buena medida un deporte de equipo. (Me olvidé de darle las gracias a Drew Stonebraker en la edición original en tapa dura; Drew me sugirió que utilizara la etiqueta «*hooligan*».) Los vulcanianos son un tipo ideal; pensadores perfectamente racionales y muy informados que no tienen ninguna lealtad inadecuada a sus creencias.

En el capítulo 2 sostengo que casi todos los ciudadanos están dentro del espectro hobbit-*hooligan*. El abstencionista medio en Estados Unidos es un hobbit y el votante medio es un *hooligan*. El problema es que muchas teorías filosóficas de la democracia presumen que los ciudadanos se comportarán como vulcanianos. Los filósofos presumen o esperan que involucrar a los ciudadanos en la política transforme a los hobbits en vulcanianos. Pero yo sostengo, en el capítulo 3, que las mejores pruebas de las que disponemos muestran que el compromiso político tiende a convertir a los hobbits en *hooligans*, y tiende a hacer que los *hooligans* sean aún peores *hooligans*. La democracia es el gobierno de los hobbits y los *hooligans*.

¿Es la epistocracia, por lo tanto, el gobierno de los vulcanianos? Seré claro: no. Lo que quiero decir al invocar la idea de los vulcanianos no es que sean ellos quienes deban gobernar, o que las epistocracias empoderarían con éxito a los vul-

canianos por encima de los *hooligans* y los hobbits. Probablemente existan apenas unos pocos vulcanianos.

Además, aunque es relativamente fácil distinguir entre votantes poco y muy informados, es más difícil poner a prueba los sesgos cognitivos a gran escala. Eso no significa que no pueda hacerse. Podríamos, de hecho, crear un test que evalúe el conocimiento que tiene una persona y además permita ver si interpreta los datos de una manera sesgada. Por ejemplo, en el capítulo 2 analizo los estudios de Dan Kahan sobre el sesgo cognitivo. Podríamos utilizar esta clase de preguntas para distinguir a los vulcanianos muy informados de los *hooligans* muy informados.

Con todo, mi argumento es menos ambicioso: siendo realista, la epistocracia sería el gobierno de los *hooligans*, pero serían un puñado de *hooligans* mejores que los que tenemos en la democracia. De manera alternativa, una de mis propuestas epistocráticas —lo que llamo «gobierno por oráculo simulado»— utiliza a los votantes *hooligans* y hobbits para estimar lo que querrían los vulcanianos.

Muchos periodistas me han preguntado que, puesto que hay pocas posibilidades de que ningún país implemente a corto plazo la epistocracia, cuál es el fin práctico de este libro. ¿Qué podemos hacer ahora, si es que podemos hacer algo? Bryan Caplan ha propuesto un «examen de aptitud del votante» nacional. Cada año (o quizás antes de cada elección) el gobierno ofrece un test voluntario sobre información política básica y conocimientos básicos de ciencias sociales. Los ciudadanos que aprueban el examen reciben un premio en metálico, por ejemplo mil dólares por contestar bien el 90-100 por ciento de las preguntas, quinientos dólares por

responder bien un 80-89 por ciento, cien dólares por un 70-79 por ciento y cero por cualquier resultado inferior.[4] El gobierno podría hacer eso en lugar de financiar la educación cívica; a fin de cuentas, la educación cívica no funciona, de modo que eliminarla del plan de estudios no tiene consecuencias negativas. (La razón por la que no funciona se explica en el capítulo 2: la ignorancia racional. La mayoría de los ciudadanos no tiene incentivos para recordar la información cívica que aprende en la escuela.) Esta propuesta no vulnera la Constitución estadounidense. Como dice Caplan, es «una manera barata e inofensiva de hacer que la democracia funcione mejor».[5]

Otra idea: deberíamos cambiar nuestra cultura cívica. He estado debatiendo, desde que se publicó «Contaminando las urnas» en 2009, que el mantra «¡Id a votar! ¡Cada voto cuenta!» es peligroso. La mayoría de los ciudadanos no nos está haciendo un favor por el hecho de votar. Pedirle a todo el mundo que vote es como pedirle a todo el mundo que contamine.

Contra la democracia se publicó a finales de agosto de 2016. Sé que pronto se celebrarán algunos simposios, pero en febrero de 2017, cuando escribo esto, no ha aparecido ningún artículo importante revisado por pares que critique el libro. La filosofía y la ciencia política tienen tiempos de respuesta notoriamente lentos. Por lo tanto, todavía no sé cuáles serán las grandes críticas al libro, aunque estoy seguro de que se producirán. Aun así, a juzgar por las alrededor de treinta charlas públicas que he dado hasta ahora sobre este libro, sé que lo que llamo «objeción demográfica a la epistocracia» es el asunto que más inquieta al público. Nótese que no es una

objeción nueva, que alguien haya hecho después de la publicación, sino una objeción que yo comento en el capítulo 8, y que con frecuencia describo ante el público. La objeción demográfica es la siguiente:

La mayoría de los sistemas epistocráticos dan a los ciudadanos con más conocimientos mayor poder político que a los ciudadanos con menos conocimientos. Pero los sondeos sobre conocimiento político básico suelen encontrar que el conocimiento político no es compartido de manera equitativa por los miembros de todos los grupos demográficos. Algunos grupos demográficos, particularmente los grupos favorecidos, tienden a tener más conocimientos políticos que otros, los grupos desfavorecidos. En particular, los blancos tienden a saber más que los negros, los ricos más que los pobres, los que tienen empleo más que los desempleados, y los hombres más que las mujeres.[6] Por lo tanto, el electorado epistocrático tenderá a ser más blanco, más rico, con mejores empleos y más masculino que un electorado democrático.

Pero la objeción no acaba ahí. Hay dos maneras de completarla. Una dice que el mero hecho de que la epistocracia pueda conducir a una representación demográfica desigual es injusto y no equitativo, independientemente de si eso a su vez da o no resultados peores. Una segunda versión, creo que más inquietante, sostiene que como la epistocracia podría albergar estas disparidades demográficas, la epistocracia tendería a producir resultados sustancialmente malos, en concreto, resultados que ayuden a los favorecidos y perjudiquen a los desfavorecidos.

Pronto saldrá un artículo mío que ofrece una respuesta más profunda y sustancial a la objeción demográfica que la

que aparece en el capítulo 8. Cualquiera que esté interesado puede pedirme un ejemplar por correo electrónico. Aquí sólo recordaré una historia que está relacionada.

Una estudiante de una importante universidad me preguntó por la objeción demográfica. Se preguntaba: si los miembros de ciertos grupos desfavorecidos votan, ¿no responderá entonces apropiadamente el gobierno a sus intereses? Si no votan, ¿acaso el gobierno no ignorará sus intereses?

Le respondí con algo así: imaginemos que tengo una varita mágica. Si la agito, hará, por ejemplo, que todas las personas negras voten. Pero todas ellas votarán a Donald Trump y no a Hillary Clinton, y a los republicanos y no a los demócratas. De hecho, de aquí en adelante, hará que los negros siempre voten al equivalente de Donald Trump, o a candidatos que apoyen medidas políticas que a ti no te gustan, como la disminución del Estado del Bienestar, la reducción del financiamiento para la educación y el refuerzo de la guerra contra la droga. ¿Quieres que agite mi varita mágica?

Dijo que no, por supuesto que no. Hasta ahora, todas las personas a las que les he planteado esa pregunta han respondido que no, por supuesto que no. Esto demuestra que la gente que hace la pregunta está de acuerdo conmigo; importa a quién se vota, no sólo el hecho de votar. Cuando los miembros de un grupo votan, si están mal informados, puede que no estén ayudándose a sí mismos, sino pegándose un tiro en su pie colectivo. De hecho, la estudiante en cuestión (y otros) hasta estuvieron de acuerdo en que Donald Trump no es particularmente beneficioso para los estadounidenses blancos rurales, su principal grupo demográfico de apoyo.

Lo que podríamos llamar la «teoría ingenua de la democracia» sostiene que si tú (y la gente como tú) vota, el gobierno apoyará tus intereses objetivos, independientemente de a quién votes. Según la teoría ingenua, podrías votar pegarte un tiro en la cabeza, pero como has votado, el gobierno te ayudará. Existe un escaso apoyo empírico para la teoría ingenua. En los últimos seis meses, he descubierto que pocos miembros de la sociedad creen realmente en ella.

Aunque *Contra la democracia* se centra en la epistocracia como alternativa a la democracia, sin duda ésta no es la única alternativa. Mi percepción más profunda es que como la democracia no es inherentemente justa deberíamos buscar alternativas que funcionen mejor. Los filósofos Ben Saunders y Alex Guerrero han defendido la demarquía y las lotocracias —sistemas en los que el poder se distribuye al azar— con el argumento de que determinadas versiones de esos sistemas son probablemente más inteligentes y justas que la democracia. El economista Robin Hanson y el profesor de derecho y economía Michael Abramowicz han sostenido que deberíamos utilizar los mercados de apuestas especializados para escoger medidas políticas. Llamam a su forma preferida de gobierno «futarquía» o «predictocracia». Los mercados de apuestas tienen una precisión predictiva mayor que los paneles de expertos o legos, y hay maneras de utilizar esos mercados para elegir medidas políticas. El teórico del derecho Ilya Somin sostiene que deberíamos tener un gobierno más descentralizado y fomentar «votar con los pies». Si la gente pudiera desplazarse fácilmente de una forma de gobierno a otra, eso a) daría a las personas un fuerte incentivo para estar informadas y escoger inteligentemente dónde vi-

vir, y b) daría a los líderes del gobierno un incentivo para generar mejores políticas. Oficialmente, no me decanto por ninguna de estas propuestas, pero me atraen todas, especialmente la futarquía.

La democracia es una herramienta. Si encontramos una herramienta mejor, deberíamos sentirnos libres para usarla. De hecho, como sostengo en el capítulo 6, tenemos la obligación de usarla. La justicia es la justicia. Las malas decisiones no se convierten en justas simplemente porque hayan sido decretadas por la política. Las decisiones políticas son de gran trascendencia. ¿Cómo se atreve alguien a tomar esas decisiones de manera incompetente?

Prefacio y agradecimientos

Hace diez años consideraba que la mayor parte de la teoría filosófica de la democracia era desconcertante. A mi modo de ver, los filósofos y los teóricos políticos parecían demasiado entusiasmados con los argumentos simbólicos en favor de la democracia. Elaboraban explicaciones muy idealizadas del proceso democrático que poco tenían que ver con la democracia del mundo real. Esa clase de ideas parecía carecer por completo de motivación. La política no es un poema, pensaba yo, y si se dieran esas condiciones ideales querríamos ser anarquistas, no demócratas.

Más tarde, me di cuenta de que mi insatisfacción con la teoría filosófica de la democracia era una razón para trabajar en este campo y no un motivo para evitarlo. Por lo menos, la teoría de la democracia necesita que alguien haga de abogado del diablo. Aunque me gusta desempeñar ese papel, ahora dudo de una manera realmente diabólica si soy yo quien está defendiendo al diablo y son los filósofos y los teóricos políticos quienes defienden a los ángeles.

Muchos de mis colegas albergan una visión de la política algo romántica: la política nos une, nos educa y nos civiliza, y nos convierte en amigos cívicos. Yo entiendo que la políti-

ca hace lo contrario: nos separa, nos embrutece y nos corrompe, y nos convierte en enemigos cívicos.

Contra la democracia es, en cierto sentido, el último libro de una trilogía, que incluye *The Ethics of Voting* (La ética del voto), de 2011, y *Compulsory Voting: For and Against* (El voto obligatorio: a favor y en contra), de 2014. A pesar de que *Contra la democracia* vuelve sobre temas tratados en los otros dos libros, defiende afirmaciones más ambiciosas. Mi mitad de *Compulsory Voting* mantiene que el voto obligatorio no está justificado. *The Ethics of Voting* sostiene que las mejores maneras de ejercer la virtud cívica se dan fuera de la política, y que la mayor parte de los ciudadanos tiene la obligación moral de abstenerse de votar, aunque tenga derecho a votar. Este trabajo va más allá. Por esta razón, si en este caso el razonamiento fracasa, eso no significa que los argumentos de los otros libros también lo hagan. Aquí mantendré que si los hechos se presentan de la manera correcta, algunas personas no deberían tener derecho a votar, o deberían tener unos derechos al voto más reducidos que los demás.

Doy las gracias a mi editor de la Princeton University Press, Rob Tempio, por sugerirme aceptar lo que se convirtió en uno de los temas principales de este libro: la política es mala para nosotros, y la mayoría de nosotros debería, por el bien de nuestro carácter, reducir nuestra implicación en ella. (Esto es algo con lo que Rob puede o no estar de acuerdo.) Doy las gracias a Geoffrey Brennan por sugerirme que ampliase el segundo tema principal: a la vista de la generalizada incompetencia del votante, la epistocracia es superior a la democracia. Hace algunos años, después de leer *The Ethics of Voting*, Geoff me preguntó: «Si los votantes son tan malos,

¿por qué deberíamos soportar la democracia?». Mi intento de responder a esa pregunta condujo a una serie de artículos y, en última instancia, al presente trabajo. (De nuevo, es probable que Geoff no esté de acuerdo, pero pensó que debía estudiar el argumento.) La mayor parte del material de este libro es nuevo, pero recurre de forma significativa a mi trabajo anterior publicado, y en algunos casos incorpora grandes partes de éste, lo que incluye los siguientes artículos y capítulos de antologías: «The Right to a Competent Electorate», *Philosophical Quarterly* 61, 2011, pp. 700-724; «Political Liberty: Who Needs It?», *Social Philosophy and Policy* 29, 2012, pp. 1-27; «Epistocracy and Public Reason», en *Democracy in the Twenty-First Century*, Ann Cudd y Sally Scholz (eds.), Berlín: Springer, 2013, pp. 191-204, y «How Smart Is Democracy? You Can't Answer That A Priori», *Critical Review* 26, 2014, pp. 4-30.

Es importante señalar una omisión deliberativa: uno de los argumentos más comunes a favor de la democracia y en contra de la epistocracia es que la epistocracia es supuestamente incompatible con el liberalismo de la razón pública. Aquí, he decidido no aceptar esa afirmación por dos razones. En primer lugar, soy muy escéptico con el proyecto de la razón pública, pero no quería dedicar la mitad del libro a debatirlo. En segundo lugar, como ya he argumentado (Brennan, 2013), la epistocracia y el liberalismo de la razón pública son, de hecho, compatibles. Puesto que los liberales de la razón pública no han respondido todavía a este debate, no tengo nada nuevo que añadir.

Gracias al público de la Universidad de la Sierra, la Universidad de Búfalo, la Universidad Estatal de California en

Sacramento, la Public Choice Society, el Wellesley College, la Universidad Duke, la American Political Science Association, la Universidad Charles Sturt, el Center for Applied Philosophy and Public Ethics, la Universidad Nacional Australiana, la Universidad de Georgia, la Universidad James Madison, la Escuela de Negocios Wharton, el Hamden-Sydney College, la Universidad de Richmond, la Association of Private Enterprise Education, el Linfield College, la Universidad Estatal de Bowling Green, la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, y a la Universidad Christopher Newport por sus valiosos comentarios sobre muchos de los argumentos presentados en este libro.

Quiero dar las gracias especialmente a Geoffrey Brennan, Bryan Caplan, David Estlund, Loren Lomasky e Ilya Somin por las incontables y valiosas discusiones sobre este tema a lo largo de los años. Además, estoy enormemente agradecido con John Beverley, Jon Houston, Sean McNamara, Jake Monaghan, Paul Poenicke y Yonatan Schreiber, del grupo Lawless Buffalo de la Universidad de Búfalo, por acoger un taller sobre un primer borrador. También estoy agradecido con Scott Althaus, Richard Arneson, Neera Badhwar, Christian Barry, Peter Boettke, Trevor Burrus, Elizabeth Busch, Sam Clark, Andrew I. Cohen, Andrew J. Cohen, Daniel Cohen, Ross Corbett, Ann Cudd, Richard Dagger, Vladimiro Dagkas-Tsoukalas, Ryan Davis, Christopher Freiman, Jeffrey Friedman, Michael Fuerstein, Gerald Gaus, Robert Goodin, Paul Gowder, Robert Gressis, Lisa Hill, John Holstead, Peter Jaworski, Hélène Landemore, Daniel Layman, Seth Lazar, Andrew Lister, Loren Lomasky, Aaron Maltais, Steven Maloney, Simon Cabulea May, Pierre Moraro, Tom Mulligan, Mi-

chael Munger, Guido Pincione, Aaron Powell, Dennis Quinn, Henry Richardson, Christian Rostbøll, Ben Saunders, Geoffrey Sayre-McCord, David Schmitz, Kyle Swan, Fernando Tesón, John Tomasi, Kevin Vallier, Bas van der Vossen, Steven Wall y Matt Zwolinski.

Gracias, por último, a dos evaluadores anónimos, que ayudaron a que éste fuera un trabajo mejor.

Capítulo 1

Hobbits y *hooligans*

John Adams, el presidente y revolucionario estadounidense, dijo: «Yo debo estudiar la política y la guerra para que mis hijos puedan tener libertad para estudiar matemáticas y filosofía. Mis hijos deberían estudiar matemáticas y filosofía, geografía, historia natural, arquitectura naval, navegación, comercio y agricultura, para dar a sus hijos el derecho a estudiar pintura, poesía, música, arquitectura, estatuaria, tapicería y porcelana».[7] Adams fue un animal político como ha habido pocos, pero esperaba que las futuras generaciones evolucionaran hacia una forma de vida más elevada.

Este libro explica por qué deberíamos tratar de llevar a cabo ese deseo.

**La participación política, ¿ennoblece o corrompe?
Mill contra Schumpeter**

John Stuart Mill, el gran economista y filósofo moral del siglo XIX, sostenía que deberíamos instaurar aquella forma de gobierno que genere los mejores resultados. Mill nos aconsejó estudiar todas las consecuencias. Es decir, al preguntarnos si es mejor tener una monarquía, una oligarquía, una aristocracia, una legislatura representativa u otras formas de gobierno, deberíamos centrarnos no sólo en las cosas obvias, como en qué medida las diferentes formas de gobierno respetan los derechos liberales o promueven el crecimiento económico. También deberíamos examinar la manera en que éstas afectan a la virtud intelectual y moral de los ciudadanos. Algunas formas de gobierno pueden dejarnos atontados y pasivos, mientras que otras pueden hacernos perspicaces y activos.

Mill esperaba que la implicación en la política hiciera a las personas más listas, más preocupadas por el bien común, más cultas y más nobles. Creía que conseguir que un obrero de una fábrica pensara en política sería como descubrirle a un pez que hay un mundo fuera del océano. Mill esperaba que la participación política endureciera nuestras mentes pero ablandara nuestros corazones. Confiaba en que el compromiso político nos hiciera mirar más allá de nuestros intereses inmediatos y adoptar, en cambio, una perspectiva más amplia y a largo plazo.

Mill era un pensador científico. En la época en la que él escribía, pocos países tenían un gobierno representativo. Esos pocos países restringían el sufragio y permitían votar sólo a una minoría de élite y no representativa. La participación política era una actividad para caballeros cultos. Mill no tenía precisamente las evidencias necesarias para respaldar

sus afirmaciones. Como mucho, tenía una teoría razonable pero que no estaba probada.

Esto ocurrió hace más de ciento cincuenta años. Los resultados del experimento son ahora visibles. Y son, mantendré, en gran medida negativos. Creo que Mill estaría de acuerdo. Las formas de compromiso político más comunes no sólo no consiguen educarnos y ennoblecernos sino que tienden a embrutecernos y corrompemos. La verdad se parece más a esta crítica del economista Joseph Schumpeter: «El ciudadano típico desciende a un nivel inferior de rendimiento intelectual en cuanto entra en el ámbito político. Argumenta y analiza de una forma que él mismo reconocería de inmediato como infantil en la esfera de sus intereses reales. Se vuelve de nuevo primitivo».[8]

Si la hipótesis de Mill está equivocada y la de Schumpeter es correcta, debemos hacernos algunas preguntas complicadas: ¿En qué medida queremos que las personas realmente participen en la política? ¿Hasta qué punto se debe permitir la participación de la gente?

Las ventajas de la decadencia de la democracia

Muchos libros sobre la democracia y el compromiso cívico se lamentan de que los índices de participación están cayendo. Señalan que a finales del siglo XIX del 70 al 80 por ciento de los estadounidenses con derecho a voto votaban en las principales elecciones. Luego, se lamentan de que ahora alcanzamos como mucho el 60 por ciento en unas elecciones

presidenciales, o el 40 por ciento en las elecciones de mitad de legislatura, estatales o locales. Después de citar estas cifras, se quejan airadamente. La democracia estadounidense es más inclusiva que nunca y cada vez más gente está invitada a tomar asiento en la mesa de la negociación política. Y a pesar de ello, cada vez menos personas responden a esta invitación. Los ciudadanos no se están tomando en serio la responsabilidad del autogobierno, dicen estos libros.

Mi respuesta es diferente: este descenso del compromiso político es un buen comienzo, pero todavía nos queda un largo camino. Deberíamos desear incluso que la participación fuera menor, en vez de mayor. Idealmente, la política ocuparía sólo una pequeña parte de la atención de la persona media. La mayoría de las personas ocuparían sus días con la pintura, la poesía, la música, la arquitectura, las estatuas, los tapices y las porcelanas, o quizá con el fútbol, las carreras de coches, las competiciones de tractores, los cotilleos sobre famosos y las excursiones a restaurantes de comida rápida. La mayoría de la gente, idealmente, no se preocuparía en absoluto por la política.[9]

Por el contrario, algunos teóricos políticos quieren que la política impregne más aspectos de la vida. Quieren más deliberación política. Creen que la política nos ennoblece, y ven la democracia como un medio para empoderar a la gente corriente, para que ésta tome el control de sus circunstancias. Algunos «humanistas cívicos» consideran que la democracia es en sí misma la buena vida, o al menos una vocación más elevada.

Qué bando se encuentra más cerca de la verdad depende en parte de cómo son los seres humanos, de lo que nos hace

la participación democrática y de los problemas que la participación política masiva resuelve, o crea.

Tres clases de ciudadanos democráticos

Nosotros ya no tenemos que especular, como hizo Mill, sobre qué provoca la política en nosotros. Psicólogos, sociólogos, economistas y politólogos han dedicado más de sesenta años a estudiar cómo piensa, reacciona y toma decisiones la gente sobre asuntos políticos. Han investigado qué saben las personas, qué no saben, en qué creen y con qué intensidad lo creen, y qué les hace cambiar de idea. Han estudiado el grado de dogmatismo de la gente, cómo y por qué forma coaliciones, y qué la lleva a actuar o a participar. Analizaré en detalle gran parte de esta investigación en los capítulos siguientes. Aquí sintetizaré los resultados.

La gente se diferencia por la firmeza con la que sostiene sus opiniones políticas. Hay personas que se aferran a sus opiniones con un fervor religioso, mientras que otras sólo tienen percepciones sin demasiada convicción. Algunas mantienen la misma ideología durante años, mientras que otras cambian de opinión en un instante.

La gente se diferencia por la consistencia de sus puntos de vista. Algunas personas tienen un conjunto de opiniones unificado y coherente. Otras tienen creencias contradictorias e inconsistentes.

La gente se diferencia por el número de opiniones que tiene. Algunas personas tienen una opinión para cada cosa, y

otras apenas tienen ninguna.

Además, la gente se distingue por la cantidad de información o de pruebas con las que cuenta para respaldar sus creencias. Hay personas que tienen una sólida formación en las ciencias sociales consideradas relevantes. Algunas simplemente ven las noticias. Otras apenas saben nada de la política. Tienen opiniones, pero muy poca o ninguna evidencia que las respalde.

La gente se diferencia por la manera de considerar y responder a aquellos con los que no está de acuerdo. Hay personas que consideran que sus adversarios políticos son satánicos, mientras que otras creen que simplemente están equivocados. Algunas piensan que al menos una parte de sus oponentes es razonable, mientras que otras creen que todos son idiotas.

La gente también se distingue por el grado y la manera en que participa. Algunas personas se obsesionan con la política de la misma forma que otras lo hacen con las aventuras amorosas de los famosos. Hay personas que votan, se hacen voluntarias, hacen campaña y donan. Otras nunca han participado y nunca lo harán. El Estado podría revocar sus derechos políticos y no se darían cuenta ni les importaría.

En cada uno de estos asuntos, los ciudadanos se sitúan en algún lugar del espectro. Pero, para el propósito de este libro, podemos simplificar las cosas. En este caso, nos interesarán tres grandes tipos de ciudadanos democráticos, a los que denominaré hobbits, *hooligans* y vulcanianos.

- Los «hobbits» son en su mayoría apáticos e ignorantes respecto a la política. Carecen de una opinión sólida y firme sobre la mayoría de los temas políticos. Con frecuencia no tienen opinión en absoluto. Tienen pocos conocimientos, si es que tienen alguno, de ciencias sociales; no sólo ignoran los acontecimientos actuales, sino las teorías de las ciencias sociales y los datos necesarios para evaluar y entender estos acontecimientos. Los hobbits sólo tienen un conocimiento superficial de la historia mundial o nacional más relevante. Prefieren continuar con su vida cotidiana sin pensar demasiado en política. En Estados Unidos, la típica persona que se abstiene de votar es un hobbit.
- Los «*hooligans*» son los hinchas fanáticos de la política. Tienen una visión del mundo sólida y muy establecida. Pueden argumentar sus creencias, pero no pueden explicar otros puntos de vista alternativos de un modo que la gente con opiniones diversas pudiera encontrar satisfactorio. Los *hooligans* consumen información política, aunque de un modo sesgado. Tienden a buscar información que confirme sus opiniones políticas preexistentes, pero ignoran, evitan y rechazan sin pensarlo dos veces cualquier evidencia que contradiga o desmienta sus opiniones preexistentes. Puede que tengan cierta confianza en las ciencias sociales, pero seleccionan los datos y tienden a aprender sólo de las investigaciones que respaldan sus propias opiniones. Confían demasiado en sí mismos y en lo que saben. Sus opiniones políticas forman parte de su identidad y están orgullosos de ser miembros de su equipo político.

Para ellos, pertenecer a los demócratas o a los republicanos, los laboristas o los conservadores, los socialdemócratas o los democristianos, es importante para su propia imagen, en el mismo sentido que ser cristiano o musulmán es importante para la imagen que tiene de sí misma la gente religiosa. Tienden a menospreciar a quienes no están de acuerdo con ellos y mantienen que la gente con una visión del mundo alternativa es estúpida, malvada, egoísta o, en el mejor de los casos, está profundamente equivocada. La mayor parte de los votantes habituales, los que participan activamente en la política, los activistas, los afiliados de los partidos y los políticos son *hooligans*.

- Los «vulcanianos» piensan en la política de una manera científica y racional. Sus opiniones están sólidamente fundamentadas en la ciencia social y la filosofía. Son conscientes de sí mismos y están seguros de algo sólo en la medida en que las evidencias lo permiten. Los vulcanianos pueden explicar puntos de vista opuestos de una forma que la gente que sostiene esas opiniones podría considerar satisfactoria. Les interesa la política, pero al mismo tiempo son desapasionados, en parte porque se toman en serio evitar ser parciales e irracionales. No creen que todo aquel que no está de acuerdo con ellos sea estúpido, malvado o egoísta.

Éstos son tipos ideales o arquetipos conceptuales. Algunas personas encajan mejor que otras en estas descripciones. Nadie consigue ser un vulcaniano auténtico; todo el mundo es al menos un poco parcial. Por desgracia, mucha gente encaja

bastante bien en el carácter del hobbit o del *hooligan*. En su mayor parte, los estadounidenses son hobbits o *hooligans*, o se encuentran en algún lugar intermedio del espectro.

Nótese que no defino estos tipos en función de lo extremas o moderadas que son sus opiniones. Los *hooligans* no son por definición extremistas y los vulcanianos no son por definición moderados. Quizá algunos marxistas radicales o anarquistas libertarios sean vulcanianos, mientras que la mayor parte de los moderados es un hobbit o un *hooligan*.

De manera más general, no defino a estos tipos en función de la ideología que apoyan. Consideremos, por ejemplo, a todas las personas con simpatías libertarias. Algunas de ellas son hobbits. Estos hobbits tienden al libertarismo —están predispuestos a llegar a conclusiones libertarias— pero no piensan ni les preocupa demasiado la política y la mayor parte de ellos no se identifica como libertaria. Muchos, quizá la mayoría, de los libertarios son *hooligans*. Para ellos, ser libertarios es una parte importante de la imagen que tienen de sí mismos. Sus avatares de Facebook son banderas anarquistas aurinegras, sólo salen con otros libertarios y sólo leen al heterodoxo economista de culto Murray Rothbard o a la novelista Ayn Rand. Por último, unos pocos libertarios son vulcanianos.

Mill conjeturó que a los ciudadanos la participación en la política los ilustraría. Otra manera de expresar esta suposición es que Mill esperaba que la deliberación política y la participación en un gobierno representativo convertirían a los hobbits en vulcanianos. Schumpeter, por el contrario, pensaba que la participación embrutece a la gente, es decir, tiende a convertir a los hobbits en *hooligans*.

En los siguientes capítulos analizo y refuto una amplia variedad de argumentos que pretenden demostrar que la libertad y la participación política nos hacen bien. Yo afirmo que para la mayoría de nosotros la libertad y la participación política son, en general, perjudiciales. Somos sobre todo hobbits o *hooligans*, y la mayor parte de los hobbits son *hooligans* potenciales. Estaríamos mejor, y también lo estarían los demás, si nos mantuviéramos al margen de la política.

Contra el triunfalismo democrático

Existe un conjunto de opiniones ampliamente compartidas sobre el valor y la justificación de la democracia, y sobre la participación democrática universal. Estas creencias son populares entre mis colegas, es decir, otros filósofos políticos analíticos y teóricos políticos, así como entre gran parte de la gente común que vive en democracias liberales. Son menos populares entre los economistas de mentalidad empírica y los politólogos, o entre los filósofos y teóricos más empíricos.

Consideremos todas las formas posibles en las que la democracia y la participación política universal pueden ser valiosas:

Epistémica/instrumental: quizá la democracia y la participación política universal son buenas porque tienden a conducir a resultados justos, eficientes o estables (al menos en comparación con las alternativas).

Aretáica: quizá la democracia y la participación política universal son buenas porque tienden a educar, ilustrar y ennoblecer a los ciudadanos.

Intrínseca: quizá la democracia y la participación política universal son buenas como un fin en sí mismas.

Lo que llamaré «triunfalismo democrático» es la opinión según la cual, por estos tres tipos de razones, la democracia y la participación política universal están justificadas y son valiosas y necesarias por justicia. El eslogan del triunfalismo podría ser: «¡Tres hurras por la democracia!». De acuerdo con el triunfalismo, la democracia es una forma excepcionalmente justa de organización social. La gente tiene el derecho básico a disfrutar de la misma cantidad de poder político. La participación es buena para nosotros; nos da poder, resulta una forma útil de conseguir lo que queremos y tiende a hacernos mejores personas. La actividad política tiende a producir un sentimiento de fraternidad y de compañerismo.

Este libro refuta este triunfalismo. La democracia no se merece al menos dos de estos tres vótores, y puede que tampoco se merezca el tercero. Yo sostengo que:

- La participación política no es valiosa para la mayor parte de la gente. Al contrario, a la mayoría de nosotros nos hace poco bien, y en cambio tiende a embrutecernos y a corrompernos. Nos convierte en enemigos cívicos que tienen motivos para odiarse unos a otros.
- Los ciudadanos no tienen el derecho básico de votar o de presentarse a un cargo electo. El poder político, incluso la pequeña cantidad de éste que implica el derecho a votar, tiene que estar justificado. El derecho a votar no es como otras libertades civiles, como la libertad de expresión, de religión o de asociación.

- Aunque es posible que existan algunas formas de gobierno intrínsecamente injustas, la democracia no es una forma de gobierno intrínseca o exclusivamente justa. El sufragio universal no restringido e igualitario, en el que cada ciudadano tiene derecho a un voto de forma automática, es en muchos sentidos moralmente objetable. El problema es (como argumentaré con detalle) que el sufragio universal incentiva que la mayoría de los votantes tome decisiones políticas de una manera ignorante e irracional, y luego impone esas decisiones ignorantes e irracionales a gente inocente. Lo único que podría justificar el sufragio universal no restringido sería que no pudiésemos crear un sistema que funcionara mejor.

Ahora mismo, los mejores lugares para vivir suelen ser las democracias liberales, no las dictaduras, los gobiernos de partido único, las oligarquías o las verdaderas monarquías. Aun así, esto no demuestra que la democracia sea el sistema ideal o siquiera el más viable. Y aunque la democracia resultase ser el sistema más factible, podríamos ser capaces de mejorarlo con una participación más reducida. En general, los gobiernos democráticos tienden a funcionar mejor que las alternativas que hemos probado. Pero quizá algunos de los sistemas que no hemos probado sean todavía mejores. En este libro no trataré de convencer de que sin duda existe una alternativa mejor. Pero defenderé una afirmación condicional: si resultara que existe una alternativa que funciona mejor, entonces deberíamos adoptarla. A algunos lectores esto les parecerá una afirmación tibia. Sin embargo, en el contex-

to actual de la teoría de la democracia, me convierte en un radical. La mayoría de los lectores legos y de los filósofos políticos contemporáneos niega esta afirmación; cree que debemos ceñirnos a la democracia incluso aunque resulte que algunas alternativas no democráticas funcionan mejor.

Las libertades políticas no son como las demás

La mayoría de los estadounidenses y de los europeos occidentales, independientemente de a qué partido suelen votar, defienden cierto tipo de liberalismo filosófico. El liberalismo filosófico es la idea de que cada individuo tiene una dignidad, basada en la justicia, que lo imbuye de una gran variedad de derechos y libertades que no se pueden reducir o ignorar fácilmente en nombre de un bien social mayor. Estos derechos son como tener un as en las cartas: impiden que otros nos utilicen, se entrometan o nos hagan daño, ni siquiera cuando las consecuencias de hacerlo fueran positivas para los demás. En el discurso estadounidense contemporáneo, a veces utilizamos el término «liberal» o «progresista» para designar a alguien de centro o de izquierdas, pero en filosofía política, la palabra se refiere a aquellos que piensan que la libertad es el valor político fundamental.

Los liberales, siguiendo los pasos de Mill, sostienen normalmente que la gente debe poder tomar decisiones equivocadas mientras sólo se hagan daño a sí mismos. Para ilustrar esto, supongamos que Izzy —un hombre de veintitantos años, soltero y sin hijos— es imprudente. Izzy come mucho, apenas hace ejercicio y gasta demasiado. Pero por muy ma-

las que sean las decisiones de Izzy, no está haciendo daño a nadie que no sea él mismo. Que viva como le parezca. Sus elecciones son malas, pero no tenemos derecho a impedir que tome decisiones equivocadas.

Mucha gente piensa que, de la misma manera que Izzy tiene derecho a comer hasta que le dé un ataque al corazón, una democracia tiene derecho a gobernarse hasta acabar en una crisis económica. Cuando una democracia toma decisiones equivocadas, imprudentes o irracionales, es igual que cuando Izzy toma decisiones equivocadas, imprudentes o irracionales.

Esta analogía no es válida. Un electorado no es como un individuo. Es un conjunto de individuos con diferentes objetivos, comportamientos y credenciales intelectuales. No es un cuerpo único en el que todos defienden las mismas políticas. En lugar de eso, algunas personas imponen sus decisiones a los demás. Si la mayor parte de los votantes actúa de manera estúpida, no sólo se daña a sí misma. Perjudica a otros votantes mejor informados y más racionales, a los que pertenecen a minorías, a los ciudadanos que se abstienen de votar, a las generaciones futuras, a los niños, los inmigrantes y los extranjeros que no pueden votar pero que siguen estando sujetos, y se ven afectados, por las decisiones democráticas. La toma de decisiones políticas no consiste en elegir para uno mismo; significa elegir para todos. Si la mayoría adopta una decisión caprichosa, los demás tienen que padecer sus riesgos.

Así, la adopción de decisiones políticas, ya sea democrática o no, tiene una carga justificativa superior a las decisiones que tomamos para nosotros mismos. Para justificar los dere-

chos liberales básicos, tenemos que explicar por qué se debe permitir que los individuos se hagan daño a sí mismos. Es una tarea difícil, y todavía hoy algunos filósofos creen que deberíamos poder impedir a las personas que tomen decisiones equivocadas, aunque éstas no hagan daño a nadie más. [10] Justificar la democracia es más laborioso: tenemos que explicar por qué algunas personas deberían tener derecho a imponer malas decisiones a los demás. En particular, como demostraré en capítulos posteriores, para justificar la democracia tenemos que explicar por qué es legítimo imponer decisiones adoptadas de forma incompetente a gente inocente.

En este libro, limito el uso que hago del término «libertades políticas» para que incluya sólo el derecho a votar y el derecho a presentarse a elecciones y ocupar cargos y posiciones con poder político. Algunas personas prefieren utilizar la palabra en un sentido más amplio, que incluye los derechos de discurso político, reunión y formación de partidos políticos. Aquí, éstos los clasifico como libertades civiles, como ejemplos de libertad de expresión y de asociación. Por ejemplo, yo considero mi derecho a escribir este libro sobre participación política como una libertad civil, más que política.

Mi intención es que esto sea una condición, no un argumento de análisis conceptual. En este caso, las etiquetas que utilizemos no cambian nada sustantivo. La razón por la que estoy interesado en los derechos al voto y de ocupar un cargo político es que estos derechos, a diferencia de los que estoy llamando libertades civiles o económicas, sirven fundamentalmente para ejercer o adquirir poder sobre los demás. Por lo general, nuestros derechos de libertad de expresión

nos dan poder sólo sobre nosotros mismos, mientras que el derecho a votar nos da —como colectivo, si no como individuos— un poder significativo sobre los demás.[11]

Cómo valorar la democracia: instrumentalismo contra procedimentalismo

Cuando nos preguntamos qué hace que un martillo sea valioso, normalmente estamos preguntando si nos resulta funcional. Los martillos tienen una función —clavar clavos— y los buenos martillos sirven para ese fin. Los martillos tienen principalmente un valor instrumental.

Cuando nos preguntamos qué hace que una pintura sea valiosa, normalmente consideramos su valor simbólico. Nos planteamos si la pintura es sublime, si evoca distintos sentimientos o ideas. También valoramos más algunas pinturas por cómo fueron realizadas y quién las hizo.

Cuando nos preguntamos qué hace valiosos a los humanos, con frecuencia respondemos que son un fin en sí mismos. Por supuesto, las personas pueden tener un valor instrumental —la persona que te prepara el café cumple una función—, pero también tienen un valor intrínseco. La gente tiene dignidad, no un precio.

¿Qué ocurre con la democracia? La mayoría de los filósofos políticos está de acuerdo en que la democracia tiene un valor instrumental. Funciona bastante bien y tiende a producir unos resultados relativamente justos. Así, piensan, la de-

mocracia es valiosa al menos de la manera en que lo es un martillo.

La mayoría de los filósofos, sin embargo, también cree que deberíamos valorar la democracia de la manera en que valoramos una pintura o a una persona. Sostienen que la democracia expresa de una forma única la idea de que todas las personas tienen la misma valía y valor. Afirman que los resultados democráticos están justificados por quién los ha producido y por cómo se han obtenido, y consideran la democracia como un fin en sí mismo. Hay filósofos que creen que la democracia es un procedimiento de toma de decisiones inherentemente justo. Algunos van tan lejos como para sostener que cualquier cosa que se decida hacer en una democracia está justificada simplemente porque fue una democracia quien decidió llevarla a cabo. Niegan que existan unos criterios independientes del procedimiento con los que juzgar lo que se hace en las democracias.

Por el contrario, yo argumentaré que el valor de la democracia es puramente instrumental; la única razón para preferir la democracia a cualquier otro sistema político es que es más efectiva para obtener resultados justos, de acuerdo con unos criterios de justicia independientes del procedimiento. La democracia no es diferente de un martillo. Si podemos encontrar un martillo mejor, deberíamos usarlo. Más adelante en el libro, proporcionaré alguna evidencia que prueba que deberíamos ser capaces de construir un martillo mejor que la democracia. (Hasta que lo construyamos, sin embargo, no lo sabremos con seguridad.) Una pregunta básica sobre la política es quién debería ostentar el poder. Lo que distingue a una monarquía, una aristocracia, una democracia y a otros

regímenes entre ellos es, en primer lugar, cómo distribuyen el poder. La monarquía sitúa el poder político fundamental en manos de una persona, mientras que la democracia da a cada ciudadano la misma participación básica de poder político.

Pero así como existen respuestas contradictorias a la pregunta de quién debería ostentar el poder, hay opiniones contradictorias sobre qué criterios deberíamos usar para responder a esa misma pregunta. Los dos puntos de vista básicos son el procedimentalismo y el instrumentalismo. El procedimentalismo sostiene que algunas maneras de distribuir el poder son intrínsecamente justas o injustas, o que son buenas o malas en sí mismas. El instrumentalismo mantiene que deberíamos distribuir el poder de una manera que tienda a promover los fines justos del gobierno, que son independientes del procedimiento, cualesquiera que sean esos fines.

El procedimentalismo es la tesis según la cual alguna forma (o formas) de distribuir el poder o de tomar decisiones es intrínsecamente buena, justa o legítima. O alternativamente, un procedimentalista podría afirmar que algunas de las instituciones donde se toman decisiones son intrínsecamente injustas. Así, por ejemplo, los filósofos Thomas Christiano y David Estlund son procedimentalistas. Christiano piensa que la democracia es intrínsecamente justa.^[12] Estlund no defiende que la democracia sea intrínsecamente justa, pero cree que ciertos regímenes, como la monarquía o la teocracia, son intrínsecamente injustos.^[13]

El procedimentalismo puro, la versión más radical, sostiene que no existen unos criterios morales independientes para evaluar el resultado de las instituciones decisorias. Así,

por ejemplo, el teórico político Jürgen Habermas asevera que mientras tomemos y continuemos tomando decisiones a través de un proceso deliberativo que responde en gran medida a un ideal, cualquier decisión que tomemos es justa. O como dice el teórico político Íñigo González Ricoy (criticándome en un artículo): «En una sociedad democrática no se puede hacer referencia a unos criterios morales independientes del proceso para resolver lo que se considera un ejercicio del derecho al voto dañino, injusto y moralmente injustificado, porque el voto es un recurso que sólo se demanda precisamente cuando los ciudadanos no están de acuerdo sobre qué se considera dañino, injusto o moralmente injustificado».

[14]

Obsérvese la solidez de la afirmación que parece hacer González Ricoy: la gente no está de acuerdo sobre qué se considera dañino o injusto. Por lo tanto, concluye, no podemos aplicar criterios de justicia independientes con los que juzgar lo que hacen las democracias. Los procedimentalistas puros creen que existen algunas verdades morales objetivas e independientes de las opiniones, pero que éstas sólo afectan a la manera en que adoptamos las decisiones políticas, no a lo que decidimos.

El procedimentalismo puro tiene implicaciones sumamente inverosímiles. Por ejemplo, supongamos que tenemos una disputa sobre si se debería permitir que los ciudadanos abusaran sexualmente de los niños. Supongamos que la mayoría vota, después de seguir un procedimiento deliberativo ideal, a favor de permitir que los adultos puedan abusar de cualquier niño. También votan que la policía se asegure de que nadie impida que los adultos violen a los niños. Un procedi-

mentalista puro de la democracia tendría que decir que, en este caso, el abuso infantil sería ciertamente permisible. Por esta razón, el procedimentalismo puro parece absurdo, y por lo tanto no lo voy a considerar en detalle en este libro. Otros filósofos políticos ya han sometido a críticas continuas los mejores argumentos en favor del procedimentalismo puro, y creo que esas críticas son arrolladoras y decisivas.[\[15\]](#)

Pero mientras que el procedimentalismo puro es inverosímil, quizá el procedimentalismo parcial no lo sea. Más adelante en el libro, analizaré algunas defensas de la democracia que combinan procedimentalismo e instrumentalismo.

Al contrario que en el caso del procedimentalismo, la tesis del instrumentalismo acerca de la distribución del poder es que, al menos para algunas cuestiones políticas, existen respuestas correctas independientes del procedimiento y que lo que justifica una distribución del poder o un método de toma de decisiones es, al menos en parte, que esta distribución o ese método tiendan a seleccionar la respuesta correcta. Así, por ejemplo, en el derecho penal tenemos un sistema antagonista en el que un abogado representa al Estado y el otro representa al acusado. Existe una verdad independiente sobre la cuestión de si el acusado es culpable. Ésta no es decidida por el fiat del jurado. Al contrario, se supone que el jurado debe descubrir cuál es esa verdad. Los defensores de los juicios con jurado y del sistema antagonista creen que, en conjunto, este sistema tiende a encontrar la verdad mejor que otros.

La forma más radical de instrumentalismo es el instrumentalismo puro. Éste sostiene que ninguna forma de distribuir el poder político es intrínsecamente justa o injusta. En

cambio, de acuerdo con el instrumentalista puro, existe una verdad independiente del procedimiento sobre cuáles son los fines justos de un gobierno, sobre qué tipo de políticas gubernamentales se deben implementar o qué resultados deberían producir los gobiernos. Deberíamos utilizar cualquier forma de gobierno —incluida la ausencia de gobierno— que persiga esta verdad independiente de la manera más fiable.

De modo que un instrumentalista puro diría que si la democracia persigue la verdad de forma más efectiva, es decir, si es más probable que la toma de decisiones democráticas conduzca a mejores resoluciones que las alternativas, entonces deberíamos utilizar la democracia. Si no, si existe una alternativa mejor, empleemos la otra. Un instrumentalista puro diría que si hacer que la tía Betty sea reina conduce a la justicia máxima, hagámosla reina. Si permitir que sólo las mujeres negras entre los veinticuatro y los treinta y siete años puedan tener cargos políticos conlleva la máxima justicia, hagámoslo entonces. Si permitir que extrañas mujeres de los lagos elijan a los reyes repartiendo espadas produce la máxima justicia, entonces que así sea. Si lanzar dardos a las medidas políticas escritas en la pared funciona mejor, entonces hagámoslo. Y así sucesivamente.

Se podría abogar por un punto de vista mixto, en parte procedimentalista y en parte instrumentalista. Por ejemplo, Estlund cree que algunas alternativas a la democracia, como la monarquía, se descartan por completo debido a sus fundamentos procedimentales, que son intrínsecamente injustos. Pero piensa que las consideraciones procedimentales por sí solas no son suficientes para seleccionar un régimen. Esto nos deja con pocas elecciones admisibles, como la anarquía,

la decisión por sorteo y la democracia. Estlund considera que deberíamos utilizar la democracia en vez de las otras dos, porque es más probable que llegue a conocer la verdad sobre lo que requiere la justicia.[16] Para Estlund, las consideraciones procedimentales excluyen a unos cuantos perdedores, mientras que las instrumentalistas eligen al ganador final entre los concursantes restantes.

Cuando digo que la democracia es un martillo, quiero decir que es un medio para un fin pero no un fin en sí misma. Argumentaré que la democracia no es intrínsecamente justa. No se justifica por razones procedimentales. Cualquier valor que tenga la democracia es puramente instrumental.[17] (Yo me mantengo escéptico sobre si algunas formas de gobierno son intrínsecamente injustas; no importará para mis argumentos en este libro, así que no adoptaré una posición.)

Cuál es mejor martillo, ¿la democracia o la epistocracia?

Una amplia investigación empírica ha demostrado que en casi todos los intentos de medir el conocimiento político, el valor medio, la moda y la mediana de éste entre los ciudadanos de las democracias contemporáneas es bajo. Trataré lo reducido que es este conocimiento en el capítulo 2 (y en menor medida en los capítulos 3 y 7).

Hace miles de años, Platón temía que un electorado democrático fuera demasiado estúpido, irracional e ignorante para gobernar bien. Parecía sostener que la mejor forma de go-

bierno sería la dirigida por un rey filósofo noble y sabio. (Los académicos debaten si Platón lo decía en serio.) Los filósofos políticos contemporáneos etiquetarían a Platón como «epistocrático».[18] La epistocracia significa el gobierno de los expertos. Más precisamente, un régimen político es epistocrático en la medida en que el poder político es distribuido formalmente de acuerdo con la competencia, la habilidad y la buena fe para actuar según esa habilidad.

Aristóteles respondió a Platón que aunque el gobierno de los reyes filósofos fuera el mejor, nunca tendríamos reyes filósofos. Las personas reales simplemente no son tan sabias o lo suficientemente buenas para ocupar ese papel, ni, al contrario de lo que creía Platón, podemos formarlas de manera fiable para que lleguen a ser tan sabias o buenas.

Aristóteles tiene razón: es imposible intentar convertir a alguien en un rey filósofo. En el mundo real, gobernar es demasiado difícil para que lo haga una persona sola. Peor aún, en el mundo real, si dotamos a un cargo político con el poder discrecional de un rey filósofo, ese poder atraería al tipo de persona equivocada, a personas que abusarían de él para sus propios fines.

Sin embargo, el supuesto de la epistocracia no depende de la posibilidad de que exista un rey filósofo o una clase de guardianes. Hay muchas otras formas posibles de epistocracia:

El sufragio restringido o censitario: los ciudadanos pueden adquirir el derecho legal para votar y para presentarse a un cargo electo sólo si son considerados competentes y/o suficientemente bien informados (mediante algún tipo de proceso). Este sistema tiene un gobierno representativo y unas instituciones similares a los de las democracias modernas, pero no dota a todo el mun-

do del poder de votar. Sin embargo, el derecho a votar está muy generalizado, aunque no tan extendido como en una democracia.

El voto plural: como en una democracia, cada ciudadano tiene un voto. Pero algunos ciudadanos, aquellos que son considerados (mediante algún proceso legal) más competentes o mejor informados, poseen votos adicionales. Así, por ejemplo, Mill abogaba por un régimen de voto plural. Como se ha mencionado con anterioridad, Mill pensaba que involucrar a todos los ciudadanos en política tendería a ennoblecerlos. Seguía preocupado, sin embargo, de que demasiados de ellos fueran incompetentes o no estuvieran lo suficientemente formados para hacer las elecciones adecuadas en las urnas. Por lo tanto, abogaba por dar a la gente con mayor educación más votos.

El sorteo del derecho al voto: los ciclos electorales se desarrollan de forma normal, excepto que por defecto ningún ciudadano tiene derecho a votar. Justo antes de las elecciones, miles de ciudadanos son seleccionados a través de un sorteo aleatorio para convertirse en prevotantes. Después, estos prevotantes pueden ganarse el derecho a votar, pero sólo si participan en ciertos ejercicios para desarrollar competencias, como los foros deliberativos con sus conciudadanos.^[19]

El veto epistocrático: todas las leyes deben pasar por un procedimiento democrático a través de un sistema democrático. Sin embargo, existe un órgano epistocrático con pertenencia restringida que conserva el derecho a vetar las normas aprobadas por el sistema democrático.

El voto ponderado/gobierno por oráculo simulado: todo ciudadano puede votar, pero al mismo tiempo debe completar un cuestionario sobre conocimientos políticos básicos. Su voto se pondera en base a sus conocimientos políticos objetivos, quizá mientras se controla estadísticamente la influencia de la raza, los ingresos, el género, y/u otros factores demográficos.

En los últimos años, Platón ha vuelto a estar de moda. En la filosofía política, la epistocracia ha resurgido como el aspirante principal al trono que ocupa la democracia. Pocos filósofos políticos aceptan la epistocracia; la mayoría continúa siendo demócrata. Pero reconocen que una defensa adecuada de la democracia debe demostrar que es, en todo caso, superior a la epistocracia. También reconocen que esto no es fácil de demostrar.

En este libro, sostengo que la elección entre democracia y epistocracia es instrumental. En última instancia, se reduce a

qué sistema funcionará mejor en el mundo real. Aportaré algunas razones que hacen pensar que la epistocracia superaría a la democracia, aunque todavía no tenemos suficientes pruebas para preferir definitivamente la epistocracia a la democracia. Nos vemos obligados a especular, porque las formas de epistocracia más prometedoras todavía no se han probado. Mi objetivo aquí no es argumentar la afirmación rotunda de que la epistocracia es superior a la democracia. En lugar de eso, defiendo afirmaciones menos categóricas. En primer lugar, si alguna forma de epistocracia, con los defectos realistas que tenga, resulta que funciona mejor que la democracia, deberíamos implementar la epistocracia en vez de la democracia. También hay buenas razones para presumir que alguna forma viable de epistocracia superaría, de hecho, a la democracia. Por último, si la democracia y la epistocracia funcionan igual de bien, entonces con justicia podemos probar ambos sistemas.

Muchas personas consideran que los epistócratas son autoritarios. Parece que éstos sostuvieran que la gente inteligente debería tener derecho a gobernar sobre los demás sólo porque sabe más. En este punto, Estlund afirma que las defensas de la epistocracia se apoyan típicamente en tres principios: la verdad, el conocimiento y la autoridad.

El principio de verdad: existen respuestas correctas para (al menos algunas) cuestiones políticas.

El principio de conocimiento: algunos ciudadanos saben más de estas verdades o son más fiables para determinar esas verdades que otros.

El principio de autoridad: cuando algunos ciudadanos tienen un conocimiento o una fiabilidad mayores, esto justifica que se les conceda autoridad política sobre aquellos con menor conocimiento.[\[20\]](#)

Estlund acepta los principios de verdad y de conocimiento, pero argumenta que debemos rechazar el principio de autoridad. El principio de autoridad comete lo que él llama «la falacia del experto/jefe». Uno comete la falacia del experto/jefe cuando cree que ser un experto es razón suficiente para que una persona tenga poder sobre las demás. Pero Estlund señala que poseer un conocimiento superior no es bastante para justificar tener poder alguno, y mucho menos un poder mayor que los demás. Siempre podemos decir a los expertos: «Puede que sepas más, pero ¿quién te ha nombrado jefe?». Por ejemplo, mi cuñada, que es dietista, sabe mejor qué debería comer yo, pero eso no significa que pueda obligarme a seguir una dieta prescrita por ella. Un instructor de gimnasio sabe mejor que yo cómo conseguir unos abdominales marcados, pero eso no significa que pueda forzarme a hacer *burpees*. Estoy de acuerdo con Estlund en que el principio de autoridad es falso. Pero, como argumentaré en el capítulo 6, el supuesto de la epistocracia no se apoya en el principio de autoridad; se basa en algo más parecido a un principio de antiautoridad.

El principio de antiautoridad: cuando algunos ciudadanos son moralmente inaceptables, ignorantes o incompetentes respecto a la política, esto justifica que no se les permita ejercer autoridad política sobre los demás. También justifica que se les prohíba ostentar poder o que se reduzca el poder que tienen, para proteger de su incompetencia a las personas inocentes.

Al endosarle a los epistócratas el principio de autoridad, de forma no intencionada Estlund hace que la defensa de la epistocracia parezca más difícil de lo que es. Los epistócratas no tienen que afirmar que los expertos deberían ser los jefes.

Los epistócratas sólo necesitan sugerir que las personas incompetentes o inaceptables no deberían imponerse a los demás como jefes. Sólo necesitan sostener que a la toma de decisiones democráticas, en algunos casos, le falta autoridad o legitimidad, porque tiende a ser incompetente. Esto deja abierta la pregunta de qué justifica el poder político, si es que hay algo que lo justifique.

Los fundamentos arbitrarios contra los fundamentos no arbitrarios para la desigualdad política

Muchas personas aceptan como un axioma incuestionable e innegociable que todos los ciudadanos deben tener la misma cuota de poder político. El poder político desigual es una señal de injusticia.

Tienen razón. Durante la mayor parte de la historia civilizada el poder político estuvo distribuido de manera desigual, según razones moralmente arbitrarias, repugnantes o malvadas. Hemos hecho progresos y nos hemos dado cuenta de cuáles fueron nuestros errores pasados. No deberíamos imbuir a alguien con poder sólo porque sea blanco, protestante u hombre. No deberíamos prohibir que alguien asuma poder político sólo porque esa persona es negra, católica, irlandesa, judía o mujer, porque no tiene una casa o porque sus padres fueron barrenderos. Una persona no tiene derecho a gobernar sólo por ser el bisnieto de un caudillo conquistador. En el pasado, la desigualdad en el poder político era casi siempre injusta. Los movimientos hacia la democracia eran normalmente un paso en la buena dirección.

Dicho esto, incluso si en el pasado la desigualdad política era injusta, de eso no se deduce que la desigualdad política sea inherentemente injusta. Incluso si, en el pasado, las personas fueron excluidas del poder político por razones equivocadas, puede que existan buenas razones para excluir a ciertas personas de tener poder o para darles una cuota menor de poder político.

En comparación, no debemos impedir que los ciudadanos conduzcan porque sean ateos, gays o parias. Pero eso no significa que todas las restricciones del derecho legal a conducir sean injustas. Deben existir razones justas para prohibir conducir a algunas personas, como los conductores incompetentes que imponen demasiados riesgos a los demás cuando conducen.

Así debería ser también con los derechos políticos. Los países solían excluir del poder a ciudadanos por razones inaceptables, como que eran negros, mujeres o no poseían tierras. Pero aunque esto era injusto, sigue estando abierta la cuestión de si hay buenas razones para restringir o reducir el poder político de algunos ciudadanos.^[21] Quizá algunos ciudadanos son participantes incompetentes que imponen demasiados riesgos a los demás cuando participan. Quizá algunos de nosotros tenemos derecho a ser protegidos de su incompetencia.

«Contra la política» no debe significar menos gobierno

En cierto momento, consideré titular este libro *Contra la política*. Ese título se podría haber malinterpretado, sobre todo teniendo en cuenta mis otros trabajos. Argumentaré, en primer lugar, que la participación política tiende a corromper, en vez de a mejorar, nuestras cualidades morales o intelectuales; en segundo lugar, que la participación política y las libertades políticas no tienen demasiado valor instrumental o intrínseco, y en tercer lugar, que en el fondo probablemente obtendríamos unos resultados políticos más justos si sustituyéramos la democracia por cierto tipo de epistocracia.

Así pues, no estoy argumentando que debemos reducir el alcance del gobierno, es decir, el número o la variedad de asuntos sujetos a supervisión y regulación política. Algunos autores recientes, como el teórico del derecho Ilya Somin, afirman que la mejor manera de limitar los daños causados por la ignorancia política es implementar un gobierno más limitado.^[22] Puede que tenga razón o no, pero yo continuo siendo escéptico sobre esta cuestión.

Creo que la mayoría de la gente es mala en política y que la política es perjudicial para la mayoría de nosotros, pero no estoy defendiendo que, en consecuencia, debemos hacer que el gobierno haga menos (o más). En lugar de eso, sostengo que —si los hechos resultan ser ciertos— cada vez se debería permitir participar a menos de nosotros. Si eres un socialdemócrata, estoy sugiriendo que deberías considerar convertirte en un epistócrata social. Si eres un socialista democrático, te estoy proponiendo que deberías considerar convertirte en un epistócrata socialista. Si eres un republicano conservador, estoy diciendo que deberías considerar convertirte en un epistócrata conservador. Si eres un anarcocapitalista liberta-

rio o un anarquista sindicalista de izquierdas, te estoy sugiriendo que deberías considerar la epistocracia como una posible mejora respecto a la democracia actual, incluso aunque el anarquismo fuera aún mejor.

A los filósofos les gusta diferenciar entre la teoría política «ideal» y «no ideal». En líneas generales, la teoría ideal se pregunta qué instituciones serían las mejores si todo el mundo fuera moralmente perfecto; con una virtud moral perfecta y un sentido de la justicia perfecto. La teoría no ideal se pregunta qué instituciones serían las mejores teniendo en cuenta cómo es en realidad la gente, dado además que el grado de virtud de las personas depende hasta cierto punto de las instituciones bajo las que vive. Éste es un libro de teoría no ideal. No estoy tratando de determinar cómo sería una sociedad perfectamente justa. Más bien, me pregunto cómo deberíamos pensar la participación política y el poder concedido, considerando que la gente real tiene imperfecciones y vicios morales generalizados, y sólo un débil compromiso con la justicia.

Esquema

En el capítulo 2, «Nacionalistas ignorantes, irracionales y desinformados», reviso la literatura existente sobre el comportamiento del votante. La mayoría de los ciudadanos y votantes democráticos son, bueno, nacionalistas ignorantes, irracionales y desinformados. Explico cómo el valor medio, la moda y la mediana del conocimiento político son bajos, cómo los votantes cometen errores sistémicos en muchos

asuntos importantes de la ciencia económica y la política básica, y cómo tienden a ser parciales e irracionales. Aporto evidencias de que la mayoría de los ciudadanos son hobbits, y de que el resto son sobre todo *hooligans*.

En el capítulo 3, «La participación política corrompe», argumento que la participación política tiende a hacernos peores, no mejores. Muchos demócratas creen que la «democracia deliberativa», un sistema político en el que los ciudadanos discuten sobre la política con frecuencia de un modo organizado, solucionaría muchos de nuestros problemas. Yo mantengo, por el contrario, que las evidencias demuestran que la deliberación tiende a embrutecernos y a corrompernos; nos hace peores, no mejores. Con mayor motivo, sostengo que la evidencia empírica es mucho más irrefutable de lo que la gente se había dado cuenta. Como respuesta a estas pruebas, muchos demócratas deliberativos se quejan de que todo esto lo que demuestra es que los ciudadanos se equivocan al no deliberar de la manera correcta. Pero yo sugiero que esta respuesta no defiende a la democracia de la denuncia de que embrutece y corrompe.

En el capítulo 4, «La política no nos empodera ni a ti ni a mí», critico una serie de argumentos que pretenden demostrar que la participación política y el derecho al voto son beneficiosos para nosotros (o son necesarios por una cuestión de justicia) porque, de alguna manera, nos empoderan. En mi opinión ninguno de esos argumentos es sólido. La democracia empodera a los colectivos, no a los individuos. Un argumento, popular entre los filósofos políticos que siguen los pasos de John Rawls, sostiene que es legítimo que tengamos los mismos derechos al voto y de optar a un cargo político

porque éstos son necesarios para hacer realidad las capacidades que nos permiten desarrollar una concepción de la buena vida, así como un sentido de la justicia. Demuestro que este razonamiento fracasa en el desempeño de la función que le asignan los rawlsianos.

En el capítulo 5, «La política no es un poema», critico una serie de argumentos que pretenden demostrar que la democracia, la igualdad del derecho al voto y la participación son buenas y justas por lo que expresan o simbolizan. Estas afirmaciones sostienen que la participación tiene un valor expresivo, que dar a las personas el mismo derecho al voto es necesario para expresar por ellas el respeto apropiado, o que la democracia es necesaria para que la gente se respete a sí misma. Yo sostengo que este tipo de argumentos simbólicos basados en la estima fracasan. En general, no consiguen demostrar que los derechos democráticos tengan un valor real para nosotros. Estos argumentos no aportan motivos de peso para elegir la democracia en vez de la epistocracia.

Al final del capítulo 5, entiendo que he demostrado que no existen justificaciones procedimentales convincentes para preferir la democracia a la epistocracia. Por supuesto, hay miles de libros y artículos que defienden la democracia con justificaciones procedimentales, y no contesto a todos. En lugar de eso, trato de desmontar algunos de los argumentos procedimentales más significativos.

En el capítulo 6, «El derecho a un gobierno competente», defiendo lo que llamo el «principio de competencia», que sostiene que si las decisiones políticas de mayor importancia se llevan a cabo de manera incompetente o de mala fe, o si son adoptadas por un órgano de toma de decisiones funda-

mentalmente incompetente, se asume que pueden ser injustas, ilegítimas y carentes de autoridad. Teniendo en cuenta las evidencias empíricas examinadas en los capítulos 2 y 3, parece que las democracias violan de manera sistemática el principio de competencia durante las elecciones, aunque puede que no lo vulneren con tanta frecuencia después de la elección. (El electorado actúa de forma incompetente, aunque en el gobierno democrático no todo el mundo lo hace.) Si es así, argumento, entonces tenemos motivos razonables para preferir la epistocracia a la democracia.

En el capítulo 7, «¿Es competente la democracia?», analizo algunas posibles respuestas de los demócratas. De acuerdo con ciertos teoremas matemáticos, algunos teóricos de la democracia sostienen que el electorado democrático como órgano colectivo tiende a tomar decisiones competentes, a pesar de que muchos o la mayoría de los votantes son ignorantes. Replico que ninguno de esos teoremas matemáticos sirve como defensa de la democracia, en parte porque los teoremas no son aplicables a las democracias de la vida real.

Otros teóricos democráticos de mentalidad empírica sostienen, sin embargo, y yo estoy de acuerdo, que lo que las democracias hacen no es simplemente una función de lo que el electorado quiere o vota. Basándose en una amplia gama de razones, los gobiernos democráticos tienden a tomar decisiones bastante competentes en una gran variedad de asuntos, aunque el electorado sea sistemáticamente incompetente. Existe un gran número de «factores mediadores» que evitan que el electorado se salga con la suya.

En respuesta, explico que el principio de competencia está destinado a aplicarse a cada decisión gubernamental de im-

portancia. Podría suceder que el electorado actúe de manera incompetente en la mayoría de las elecciones, aunque es frecuente que los agentes del gobierno actúen de manera capaz después de las elecciones. Si es así, me parece que esto nos deja con un dilema: si las elecciones todavía se consideran un hecho fundamental, en cuyo caso el principio de competencia nos dice que posiblemente deberíamos preferir la epistocracia a la democracia, o si las elecciones no se consideran tan importantes. En el último caso, el principio de competencia por sí mismo nos dejaría indiferentes entre epistocracia y democracia. Pero dado que no existen buenos argumentos procedimentales a favor de la democracia, todavía deberíamos preferir el sistema que funcione mejor.

En el capítulo 8, «El gobierno de los que saben», esbozo varias maneras de ensayar la epistocracia. Trato algunos de los beneficios y de los riesgos potenciales de las diferentes formas de epistocracia y respondo a algunas objeciones pendientes.

El capítulo 9, «Enemigos cívicos», es un breve epílogo. Concluyo diciendo que lo lamentable de la política es que nos convierte en enemigos de los demás. El problema no es simplemente que seamos parciales y tribales, que tendamos a odiar a la gente que no está de acuerdo con nosotros sólo porque discrepa. Más bien, el problema es, en primer lugar, que la política nos sitúa en relaciones reales de enfrentamiento y, en segundo lugar, que como la mayoría de nuestros conciudadanos toma decisiones políticas de una manera incompetente, tenemos motivos para estar resentidos con cómo nos tratan. Argumento que, por esta razón, en general deberíamos querer ampliar el alcance de la sociedad civil y

reducir el ámbito de la política. La razón por la que deberíamos tratar de materializar la esperanza de Adams no es sólo que idealmente ya no necesitaríamos la política. En lugar de eso, una razón importante por la que deberíamos tratar de materializarla es que la política nos da razones genuinas para odiarnos los unos a los otros.

Capítulo 2

Nacionalistas ignorantes, irracionales y desinformados

Una persona normal sólo cruza la calle cuando piensa que ésta se encuentra despejada. Tiene todos los incentivos para mirar a ambos lados. También tiene todos los incentivos para hacerse una opinión racional acerca de si la calle está despejada. Si ve que lo que parece un enorme camión se abalanza sobre ella, no se arriesga a considerar la idea de que se trate de una ilusión óptica. A fin de cuentas, si se equivoca, está muerta.

Ahora supongamos que esta misma persona está a punto de votar. ¿Qué ocurre si, por ejemplo, se deja llevar por una teoría de la conspiración o comete un error bienintencionado? Por desgracia, no mucho. Las posibilidades de que el voto de un individuo provoque algún tipo de diferencia son mínimas. Un voto individual en favor del peor candidato posible genera los mismos resultados que un voto en favor del mejor candidato posible. Abstenerse de votar genera los mismos resultados que votar. Un voto bien fundamentado gene-

ra los mismos resultados que uno mal fundamentado, desinformado o irracional. Un voto individual emitido después de una deliberación meticulosa genera los mismos resultados que votar después de lanzar una moneda al aire o tomar LSD.

El problema es que esto es aplicable a todos nosotros. En general, la gente está adecuada y racionalmente informada sobre el tráfico de la calle —y, como experto de seguros, puedo asegurar que en eso no es perfecta— porque la irracionalidad está penalizada.[\[23\]](#) Pero, como pronto veremos, tiende a ser ignorante e irracional en relación con la política. Quizá esto se deba a que cuando se trata de votar, el conocimiento y la racionalidad no merecen la pena, mientras que la ignorancia y la irracionalidad quedan impunes.

Si nosotros, el electorado, no actuamos correctamente en la política, si nos dejamos llevar por fantasías y delirios, o ignoramos las evidencias, entonces la gente muere. Libramos guerras innecesarias. Implementamos malas políticas que perpetúan la pobreza. Sobrerregulamos las drogas e infrarregulamos la contaminación provocada por el carbono. Pero el problema es que nosotros, el conjunto del electorado, no tomamos decisiones sobre si informarnos o ser racionales respecto a la política. Los individuos deciden por sí mismos en función de sus propios incentivos.

Este capítulo comienza analizando el fenómeno de la ignorancia política. Veremos lo poco que la mayoría de los estadounidenses, incluyendo la mayoría de los votantes, suele saber, y luego abordaré por qué no sabe demasiado. A continuación, proporcionaré una rápida visión de conjunto del campo de la psicología política. La psicología política estudia

cómo las personas procesan la información política. Resulta que la mayoría de la gente procesa la información política de una manera profundamente sesgada e irracional.

En el capítulo 1 he afirmado que muchos estadounidenses son hobbits y que el resto son sobre todo *hooligans*. La ignorancia y la apatía distinguen al hobbit; los prejuicios y el fanatismo, al *hooligan*. Al final de este capítulo explicaré por qué es razonable estimar que los estadounidenses se dividen, más o menos a la mitad, entre hobbits y *hooligans*.

Lo que los ciudadanos no saben

Cuando se trata de política, algunas personas saben mucho, la mayoría de la gente no sabe nada y muchas personas saben menos que nada.

Es posible que ya pienses, basándote en anécdotas y experiencias personales, que los votantes no saben demasiado. Pero si no estás familiarizado con las estadísticas, existe una alta probabilidad de que des demasiado crédito a tus experiencias personales y que éstas sean engañosas. Cuando se te pide que pienses en votantes desinformados, es probable que imagines a tus conocidos y parientes más ignorantes. Si estás leyendo este libro, puedo asumir que al menos tienes, o tendrás pronto, una licenciatura. Aunque fueras a una universidad de segunda categoría, tus compañeros de clase eran la élite intelectual de tu región. Tú, tus amigos, tus parientes y tus conocidos estáis probablemente al menos entre el 10 por ciento de las personas más informadas de tu zona.

En los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado investigadores de la Universidad de Columbia y de la Universidad de Michigan empezaron a catalogar lo que sabían y no sabían de política los ciudadanos normales. Los resultados fueron deprimentes.

Como resume el politólogo Philip Converse: «Las dos verdades más simples que conozco sobre la distribución de la información política en los electorados modernos son que la media es baja y la varianza es alta».[24] Somin, autor de *Democracy and Political Ignorance* (La democracia y la ignorancia política), dice: «La absoluta profundidad de la ignorancia de la mayoría de los votantes individuales es impactante para muchos observadores que no están familiarizados con la investigación».[25] En su extensa revisión de la literatura empírica acerca del conocimiento de los votantes, Somin concluye que al menos el 35 por ciento de los votantes no tiene ni idea.[26] (Hago hincapié en que son votantes porque no todo el mundo vota, y la gente que decide no votar tiende a saber menos que la gente que decide votar.) El politólogo Larry Bartels señala que «la ignorancia política del votante estadounidense es uno de los rasgos mejor documentados de la política contemporánea».[27] El teórico político Jeffrey Friedman añade: «La sociedad es mucho más ignorante de lo que los observadores académicos y periodísticos de la sociedad se dan cuenta».[28] El politólogo John Ferejohn añade: «Nada impresiona con más contundencia al estudioso de la opinión pública y la democracia que la escasez de información que la mayoría de las personas posee acerca de la política».[29]

Podría escribir un libro entero simplemente documentando lo poco que saben los votantes. Pero como muchos otros ya lo han hecho, sólo daré algunos ejemplos:

- En los años electorales, la mayoría de los ciudadanos no puede identificar a ningún candidato de su distrito al Congreso.[\[30\]](#)
- Los ciudadanos normalmente no saben qué partido controla el Congreso.[\[31\]](#)
- Justo antes de las elecciones presidenciales de 2004 casi el 70 por ciento de los ciudadanos estadounidenses ignoraba que el Congreso había añadido al programa Medicare una prestación para la cobertura de recetas médicas, a pesar de que ésta suponía un enorme aumento del presupuesto federal y el mayor programa de subsidios aprobado desde que el presidente Lyndon B. Johnson iniciara la «guerra contra la pobreza».[\[32\]](#)
- En la elecciones legislativas de 2010 sólo el 34 por ciento de los votantes sabía que el Programa de Asistencia para Activos Problemáticos (TARP, por sus siglas en inglés) fue promulgado bajo la presidencia de George W. Bush y no durante la de Barack Obama. Sólo el 39 por ciento sabía que Defensa era la mayor categoría de gasto discrecional en el presupuesto federal.[\[33\]](#)
- Los estadounidenses sobrestiman enormemente el dinero que se gasta en ayuda exterior, y muchos de ellos creen de forma errónea que se puede reducir de

manera significativa el déficit público recortando la ayuda exterior.[34]

- En 1964 sólo una minoría de los ciudadanos sabía que la Unión Soviética no era miembro de la Organización del Tratado del Atlántico Norte. (Sí, es correcto: la OTAN, la alianza creada para oponerse a la Unión Soviética.)[35] Hay que tener en cuenta, además, que esto ocurría poco después de la crisis de los misiles en Cuba, en la que Estados Unidos casi entra en una guerra (nuclear) con la Unión Soviética.
- El 73 por ciento de los estadounidenses no entiende en qué consistía la Guerra Fría.[36]
- La mayoría de los estadounidenses no sabe, ni de forma aproximada, cuánto se gasta en seguridad social o qué parte del gasto supone ésta en el presupuesto federal.[37]
- El 40 por ciento de los estadounidenses no sabe contra quiénes luchó Estados Unidos en la segunda guerra mundial.[38]
- Durante las elecciones presidenciales estadounidenses del año 2000, a pesar de que algo más de la mitad de los estadounidenses sabía que Al Gore era más progresista que Bush, no parecían entender lo que significa la palabra «progresista». El 57 por ciento de ellos sabía que Gore era más partidario que Bush de incrementar el gasto, pero significativamente menos de la mitad sabía que Gore apoyaba más el derecho al aborto y los programas sociales estatales, era más partidario del aumento de la ayuda a los negros, o apoyaba más la regu-

lación medioambiental.[39] Sólo el 37 por ciento sabía que el gasto federal para los pobres había aumentado o que los delitos habían descendido en la década de los noventa.[40] En estas cuestiones, los estadounidenses acertaron menos que una moneda lanzada al aire. En otros años electorales se mantienen unos resultados similares.[41]

Esto es una muestra. Podría continuar durante cientos de páginas documentando tanta ignorancia, pero otros ya lo han hecho extensamente, como he mencionado antes. En resumen, aunque es normal que los votantes sepan quién es el presidente actual, no saben mucho más que eso.

A pesar de lo ignorantes que tienden a ser los votantes, los que no votan, los ciudadanos adultos que tienen derecho a votar pero deciden abstenerse, tienden a ser peores. Como resume el Centro de Investigación Pew: «De media, las personas que no están registradas para votar contestan correctamente a 4,9 de las doce preguntas, comparado con las 7,2 de las que votan. Sólo el 22 por ciento de las que no votan sabe que los republicanos controlan la Cámara de Representantes».[42] En 2008 menos de un tercio de las que no votaron sabía que Mitt Romney es antiabortista. Sólo el 41 por ciento sabía que Romney se oponía al matrimonio homosexual. En todas las preguntas del cuestionario político «News IQ» del Centro de Investigación Pew los votantes obtuvieron una puntuación entre 10 y 25 puntos porcentuales mayor que las personas que se abstienen de votar.

La situación es peor de lo que indican estos números. Los simples sondeos sobre el conocimiento de los votantes, como

las encuestas del Centro de Investigación Pew o los Estudios de Elecciones Nacionales Estadounidenses (ANES, por sus siglas en inglés), tienden a amplificar lo que saben los estadounidenses.

Una de las razones por las que estas encuestas exageran los conocimientos del votante es que son cuestionarios tipo test. Muchos ciudadanos, cuando desconocen la respuesta a una pregunta, la intentan adivinar. Algunos tienen suerte, y la encuesta considera que están muy informados. Imaginemos que superviso un test de doce preguntas dirigido a diez mil votantes, y cada pregunta tiene tres opciones de respuesta. Ahora supongamos que el estadounidense medio acierta correctamente cuatro de las doce preguntas. Esto debería significar que el estadounidense medio conoce la respuesta a cuatro preguntas, pero en realidad no se puede distinguir si las ha adivinado al azar.

Otra razón más por la que la mayoría de las encuestas y estudios exagera el conocimiento es que normalmente no piden a los ciudadanos que identifiquen detalles o grados. Consideran que un ciudadano está informado si sabe que gastamos más en seguridad social que en defensa, pero habitualmente no comprueban si sabe qué cantidad de más se gasta. Consideran que un ciudadano está informado si sabe que la economía creció en 2013, pero no comprueban si sabe de manera aproximada cuánto lo hizo.

Así, por ejemplo, aunque en el año 2000 la mayoría de los estadounidenses sabía que el déficit federal había disminuido durante la presidencia de Bill Clinton (de hecho, había superávit), no estaba al tanto de cuánto se había reducido.^[43] O, aunque en el año 2000 la mayor parte de los estadounidenses

sabía que Gore era más progresista que Bush, no sabía en qué medida era más progresista. (De hecho, como hemos visto antes, parecía que no sabía siquiera lo que el término «progresista» significa en política.) O, aunque en 1992 muchos estadounidenses sabían que el desempleo había crecido durante el mandato de George W. Bush, la mayoría de ellos no era capaz de estimar la tasa de desempleo a menos de cinco puntos porcentuales de la cifra real. Cuando se les pedía que estimaran cuál era la tasa de desempleo, la mayoría de los votantes creyó que era el doble de la cifra real.^[44] Cuando los votantes desconocen estas gradaciones, es probable que asignen mal los recursos y tengan las prioridades equivocadas.

Por último, la razón más profunda por la que estos estudios y encuestas exageran los conocimientos del votante es que hacen preguntas sencillas. Investigan si los ciudadanos conocen hechos que son fácilmente verificables. Les piden que seleccionen al presidente actual en una lista, identifiquen al partido que controla la Cámara de Representantes o si la tasa de empleo ha estado subiendo o bajando. Son el tipo de preguntas que uno puede encontrar en un examen de educación cívica de quinto curso. La respuesta a todas estas preguntas se podría buscar en Google en pocos minutos. Aunque la mayoría de los votantes estadounidenses no sabe responderlas, éstas no requieren conocimientos especializados de ciencias sociales.

Conocer la respuesta a estas sencillas preguntas no es suficiente para estar bien informado sobre política. Para estar bien informados, los ciudadanos también deben conocer el programa político de los candidatos, la tendencia del voto de

los candidatos en el Congreso, cuáles son las medidas políticas que posiblemente apoyen los candidatos, la probabilidad de que esos votos tengan relevancia y la influencia que tendrán los candidatos si ganan.

Ni siquiera esto, sin embargo, es suficiente. Para saber a quién votar, se necesita saber algo más que los candidatos que se presentan, lo que han hecho esos candidatos en el pasado o lo que piensan hacer en el futuro. Un votante bien informado debe ser capaz de evaluar si las políticas preferidas por los candidatos tenderán a promover o dificultar las soluciones que prefiere el votante. Así, por ejemplo, supongamos que sé que los candidatos Smith y Colbert quieren mejorar la economía, pero Smith aboga por el libre comercio y Colbert por el proteccionismo. No puedo elegir entre ellos de una manera razonable a menos que sepa qué es más probable que mejore la economía, si el libre comercio o el proteccionismo; para saberlo, necesito saber economía.

O supongamos que los candidatos Friedman y Wilson quieren reducir los delitos en los barrios conflictivos, pero Friedman argumenta que se debería poner fin a la guerra contra las drogas, mientras que Wilson dice que es necesario duplicarla. De nuevo, para saber a quién votar, necesitaría saber de criminología, economía y sociología de los mercados negros, y la historia de la Ley Seca.

Pocos votantes tienen un conocimiento significativo de ciencias sociales. Por esta razón, el economista Bryan Caplan comienza su libro *El mito del votante racional* así: «Lo que desconocen los votantes podría ocupar una biblioteca universitaria».[45] Caplan quiere que su comentario sea considerado literalmente. Vayamos a la biblioteca universitaria

más cercana. Centrémonos en los libros de historia. Los votantes básicamente no saben nada de lo que cuentan esos libros. De hecho, más de una cuarta parte de los estadounidenses ni siquiera sabe contra qué país luchó Estados Unidos en la guerra de la Independencia.[46] Ahora vayamos a los libros de economía. Los estadounidenses no saben demasiado de su contenido. En 1776, Adam Smith publicó *La riqueza de las naciones*, que, entre otras cosas, refutaba una ideología económica muy extendida entonces a la que Smith llamó «mercantilismo». Pero ahora, casi dos siglos y medio después, el votante estadounidense típico acepta en mayor o menor medida el mercantilismo.[47]

Apuntemos ahora a los libros de ciencias políticas. Los estadounidenses también desconocen qué hay en ellos. Por ejemplo, la mayoría de los estadounidenses no sabe cuáles son las tres ramas del gobierno, o qué poder tienen esas ramas.[48] Como dice Somin:

Comparada con una muestra de politólogos especializados en política americana, en esencia la sociedad subestima la habilidad del presidente y del Congreso para controlar la composición del presupuesto federal, la influencia de la Reserva Federal en el estado de la economía, y el impacto de los gobiernos estatal y local en las escuelas públicas.[49]

Los ciudadanos no saben quién controla qué, y por lo tanto con frecuencia votan en base a diferencias políticas irrelevantes.

A continuación, saquemos un ejemplar de la Constitución de Estados Unidos. Los estadounidenses reverencian la Constitución, pero no saben lo que dice. Menos del 30 por ciento de los estadounidenses puede citar dos o más dere-

chos enumerados en la Primera Enmienda de la Carta de Derechos. Menos de un tercio sabe que el eslogan comunista de Karl Marx «A cada cual según sus habilidades, a cada cual según sus necesidades» no está en la Constitución.[50]

Se podría objetar: «Los votantes no necesitan ser expertos en política. Sólo tienen que saber lo suficiente para echar a los cabrones en el poder cuando lo estén haciendo mal». Pero saber si los cabrones lo están haciendo mal requiere una enorme cantidad de conocimiento de ciencias sociales. Los votantes necesitan saber quiénes son los cabrones en el poder, qué han hecho, qué podrían haber hecho, qué pasó cuando hicieron lo que hicieron, y si es probable que los aspirantes sean algo mejores que los cabrones actuales.

De hecho, normalmente los votantes carecen de todo este conocimiento. En general, tienen poco o ningún juicio sobre quién estaba en el poder, o sobre lo que esas personas tenían poder para hacer.[51] No saben la influencia que tenían los políticos en el poder, o cómo atribuir responsabilidades a los diferentes cargos.[52] Con frecuencia, ni siquiera saben si las cosas fueron a mejor o a peor. Por ejemplo, como se ha mencionado antes, la delincuencia, uno de los mayores problemas en Estados Unidos en los años setenta y ochenta del siglo pasado, cayó de forma drástica durante la presidencia de Clinton, pero la mayoría de los norteamericanos no se dio cuenta. En las elecciones de 2012 la mayoría de los estadounidenses no sabía que la economía había crecido, y no retrocedido, el año anterior.[53]

Lo que es más sorprendente de todo esto es lo estable que es la ignorancia política. En la actualidad, la información política es barata y de fácil acceso. Pero como dice el chiste:

«Tengo un dispositivo en el bolsillo que es capaz de acceder a toda la información conocida por el ser humano. Lo uso para mirar fotos de gatos y pelearme con desconocidos». En 1940 menos del 30 por ciento de los blancos mayores de veinticinco años tenía el título de secundaria, ahora más del 80 por ciento lo tiene. Aunque los estadounidenses están, al menos sobre el papel, mejor educados que nunca, y aunque la información política nunca ha sido más barata ni más accesible, sin embargo, la gente sigue siendo casi tan ignorante sobre política como lo era hace cuarenta años.^[54]

La mayoría de los votantes no son estúpidos, simplemente no están interesados

Los economistas piensan que la razón por la que los votantes son tan ignorantes no es ningún misterio. Se puede explicar con microeconomía básica.

Adquirir conocimiento tiene un coste. Se necesitan tiempo y esfuerzo, un tiempo y un esfuerzo que podrían dedicarse a alcanzar otras metas personales. Cuando los costes previstos de adquirir un conocimiento de determinado tipo exceden a los beneficios esperados por poseer ese tipo de información, normalmente la gente no se molestará en adquirir el conocimiento. Los economistas llaman a este fenómeno «ignorancia racional».

Para ilustrar este punto, consideremos lo siguiente. Supongamos que hay un millón de dólares enterrado en algún lugar de tu ciudad, listo para ser recogido. Ahora suponga-

mos que sabes que las instrucciones para encontrar el dinero están intercaladas en el libro *Guerra y paz*, de León Tolstói, que tiene mil doscientas páginas. Probablemente estarías dispuesto a leer *Guerra y paz* para encontrar ese millón de dólares.

Pero supongamos, en lugar de eso, que sólo te digo que las instrucciones están escondidas aleatoriamente en el texto de uno de los libros de la biblioteca de la Universidad de Harvard, que contiene diecisiete millones de volúmenes.[55] Aunque encontrar el texto equivale a un millón de dólares, ya no vale la pena dedicar tu tiempo a buscarlo. Puedes tener suerte y encontrar las instrucciones inmediatamente, pero es más probable que te pases una vida leyendo y nunca las encuentres.

Convertirse en un votante informado es algo así como intentar leer todo el contenido de la biblioteca de Harvard para encontrar el millón de dólares. Aprenderás mucho en el camino, pero es probable que la adquisición de ese conocimiento no valga la pena.

O, para plantearlo de otra manera, imaginemos que un millonario te ofrece 1.000 millones de dólares por aprobar con nota Introducción a la microeconomía. Probablemente estarías dispuesto a hacerlo. Pero supón que, en lugar de eso, el millonario te dice: «Si apruebas con nota Introducción a la microeconomía e Introducción al gobierno estadounidense e Historia de Estados Unidos y el primer curso de Derecho constitucional, y puedes obtener una nota igual o superior a veintiocho en el examen de educación cívica de los ANES, te daré una oportunidad entre sesenta millones de ganar 1.000 millones de dólares». Si eres el estadounidense medio, es

probable que no te molestes en hacerlo. Te mantendrías racionalmente ignorante en esas materias.

Un voto supone una diferencia sólo si se produce un empate; si no, normalmente no importa a quién vota una persona o siquiera si lo hace.[56] Aun así, la probabilidad de que un votante produzca un desempate es mínima.[57] Algunos economistas y politólogos estiman que es más probable ganar la lotería varias veces seguidas que emitir un voto de desempate.[58] Las estimaciones más optimistas sugieren que un votante puede llegar a tener una opción entre un millón de desempatar unas elecciones presidenciales, pero sólo si ese votante vive en un estado decisivo y si vota por un gran partido político.[59] De lo contrario, incluso en las estimaciones más optimistas, los votos individuales no cuentan para nada. Pocos ciudadanos saben calcular la probabilidad exacta de que sus votos sean decisivos, pero intuyen que es poco probable que su voto cambie algo.

Los ciudadanos individuales apenas tienen poder sobre el gobierno, y los votos individuales tienen un valor esperado de prácticamente cero. Los ciudadanos no invierten en la obtención de conocimiento político porque éste no compensa.

Independientemente de si los ciudadanos tienen preferencias políticas altruistas o egoístas, no les merece la pena estar bien informados sobre la política.

Algunos ciudadanos saben mucho más que los demás

La ignorancia no es uniforme. Como dice Converse, así como el nivel medio de conocimiento es bajo, la varianza es alta. La mayoría de los votantes es ignorante, pero algunos de ellos están muy informados, y algunos son peor que ignorantes.

Los ANES encuestan a las personas con derecho a voto acerca de información política básica, como quiénes son los candidatos o qué representan esos candidatos. Existe una gran varianza en lo que saben las personas con derecho a voto. El politólogo Scott Althaus resume algunos de los resultados:

Lo alta que es [la varianza] queda claro cuando sumamos el número de respuestas correctas a estas preguntas y dividimos a los encuestados en cuartiles de conocimiento. Si la gente en el cuartil de conocimiento más alto alcanza una media de 15,6 respuestas correctas de 18 posibles, la gente en el más bajo alcanza una media de 2,5 respuestas correctas.[\[60\]](#)

En este test de conocimiento político, el primer 25 por ciento de votantes está bien informado, el siguiente

25 por ciento está mal informado, el siguiente 25 por ciento no sabe nada, y el último 25 por ciento está sistemáticamente desinformado.

De hecho, lo que los ANES entregan a los ciudadanos es un examen tipo test de conocimiento político básico. Como hemos visto antes, en muchas de estas preguntas el conjunto de los votantes falla más que el mero azar. En las elecciones presidenciales estadounidenses del año 2000 significativamente menos de la mitad de los estadounidenses sabía que Gore era más partidario del derecho al aborto y de los programas sociales estatales, y más favorable a que se incre-

mentasen las ayudas a los negros o se estableciera una regulación medioambiental, que Bush. Pensemos qué significa esto. Imaginemos que estás en «Quién quiere ser millonario». El presentador te hace la pregunta del millón de dólares: «¿Quién apoyaba más el derecho al aborto en el año 2000, Al Gore o George Bush?». Supongamos que no lo sabes, pero el presentador te da la opción de lanzar una moneda al aire o llamar por teléfono al azar a un estadounidense que votó en el año 2000. Deberías lanzar la moneda; es más fiable.

Pero si, en general, la gente está sistemáticamente desinformada sobre algunas cosas, el cuartil de conocimiento más bajo está extremadamente desinformado.

Por ejemplo, en los ANES de 1992 se pidió a los votantes que identificaran qué partido, el Demócrata o el Republicano, era de media más conservador. Sólo el 12 por ciento de las personas en el cuartil de conocimiento más bajo supo responder. También se les pidió que identificaran la posición ideológica relativa de los candidatos de los dos partidos más importantes (el entonces presidente) Bush y Clinton. Sólo el 17,9 por ciento de las personas en el cuartil de conocimiento más bajo supo responder. Sólo el 17,1 por ciento de ellos pudo identificar cuál de los candidatos era más favorable al derecho al aborto. Sólo el 9,7 por ciento de ellos pudo identificar qué candidato, Bush o Clinton, quería ampliar más los servicios públicos o el Estado del Bienestar.[61] Estas respuestas son significativamente peores que el simple azar. Por el contrario, más del 90 por ciento de los votantes en el cuartil de conocimiento superior contestó correctamente a estas preguntas.[62]

El conocimiento político y el dominio de la economía no se distribuyen uniformemente entre todos los grupos demográficos. El conocimiento político está muy correlacionado positivamente con la posesión de un título universitario, pero correlacionado negativamente con tener un título de bachillerato o una titulación inferior. Está correlacionado positivamente con situarse en la mitad superior de los asalariados, pero correlacionado negativamente con estar en la mitad inferior. Está muy correlacionado positivamente con estar en el primer cuartil de los asalariados, y muy correlacionado negativamente con estar en el último cuartil. Está correlacionado positivamente con vivir en el oeste de Estados Unidos, y correlacionado negativamente con vivir en el sur. El conocimiento político está correlacionado positivamente con ser republicano o apoyar a ese partido, pero correlacionado negativamente con ser demócrata o tender a ser independiente. Está correlacionado positivamente con tener entre treinta y cinco y cincuenta y cuatro años, pero correlacionado negativamente con otras edades. Está correlacionado negativamente con ser negro, y muy correlacionado negativamente con ser mujer.[63] Como analizaré en el capítulo 8, el fundamento de una de las principales objeciones a la epistocracia es el hecho de que el conocimiento político está distribuido de manera desigual entre los grupos demográficos.

La información cambia las preferencias políticas

Si la ignorancia política no tuviera efecto en nuestras preferencias políticas, si las personas bien o mal informadas tuvieran las mismas opiniones políticas, entonces la ignorancia y la desinformación no tendrían importancia. Sucede, sin embargo, que la información sí importa. Las medidas políticas que la gente defiende dependen de lo que saben.

El politólogo Martin Gilens señala que los seguidores del Partido Demócrata muy informados tienen sistemáticamente preferencias políticas diferentes a las de los demócratas poco informados. Los partidarios del Partido Demócrata de ingresos altos suelen tener un alto grado de conocimientos políticos, mientras que los demócratas pobres tienden a ser ignorantes o estar desinformados. Los partidarios del Partido Demócrata pobres aprobaron más enérgicamente la invasión de Iraq en 2003. Estuvieron más a favor de la Patriot Act (Ley Patriótica), la limitación de las libertades civiles, la tortura, el proteccionismo y las restricciones al derecho al aborto y al acceso al control de natalidad. Son menos tolerantes con la homosexualidad y más contrarios a los derechos de los homosexuales.[64] Los partidarios del Partido Demócrata muy informados tienen las preferencias opuestas. En general, se opusieron a la invasión de Iraq y a la tortura, y apoyan el libre comercio, las libertades civiles, los derechos de los homosexuales, el derecho al aborto y el acceso al control de natalidad.

Althaus, utilizando los datos de los ANES, también descubre que los ciudadanos bien y mal informados tienen sistemáticamente preferencias diferentes sobre medidas políticas. [65] Althaus demuestra que las personas mal informadas tienen sistemáticamente preferencias diferentes a las de las

bien informadas, incluso después de corregir la influencia de factores demográficos como la raza, los ingresos y el género. A medida que las personas (independientemente de su raza, ingresos, género u otros factores demográficos) adquieren más conocimientos, en general defienden una menor intervención del gobierno y un menor control de la economía por su parte. (Esto no significa que se conviertan en libertarios.) Prefieren el libre comercio al proteccionismo. Son más partidarios del derecho al aborto. Están a favor de utilizar las subidas de impuestos para compensar la deuda y el déficit. Están a favor de adoptar medidas contra la delincuencia menos punitivas y duras, y son menos militaristas en las políticas de defensa, aunque apoyan otras formas de intervención. Son más tolerantes con la discriminación positiva. Son menos comprensivos con la oración en las escuelas públicas. Son más partidarios de las soluciones de mercado para los problemas de asistencia médica. Son menos moralistas en la ley; no quieren que el gobierno imponga su moralidad a la población, etcétera. Por el contrario, a medida que la gente está menos informada, se vuelve más agresiva sobre las intervenciones militares y es más partidaria del proteccionismo, las restricciones al aborto, los castigos severos al crimen, no hacer nada para corregir la deuda, etcétera.

¿Por qué no todo el mundo es ignorante?

Cuando comprendemos la teoría de la ignorancia racional, la ignorancia política ya no parece extraña. Por supuesto que las personas son ignorantes. El sistema democrático incenti-

va que sean ignorantes (o con más precisión, no logra incentivarles para que estén informadas). Lo que ahora merece una explicación es por qué algunas personas están tan bien informadas.

La teoría de la ignorancia racional dice que la mayoría de las personas permanece ignorante respecto a la política porque los costes esperados de aprender conocimientos políticos exceden los beneficios esperados de poseer esa información. La otra cara de esto es que una persona aprenderá sobre política si los beneficios exceden a los costes. Aunque un voto individual fundamentado es tan inútil como uno no fundamentado. Así, para explicar por qué algunas personas adquieren conocimientos políticos, tenemos que buscar en conjuntos de incentivos diferentes. La teoría de la ignorancia racional no implica que las personas no vayan a adquirir nunca conocimientos políticos; más bien sugiere que la mayoría de ellas no los adquirirá con el propósito de votar.

Escuchar más y olvidar menos: la gente educada sabe más que la gente no educada. Aunque la mayoría de las personas olvida gran parte de lo que aprende en la escuela, a mayor grado de escolarización, más conocimiento se retiene. Si la gente recuerda sólo el 25 por ciento de lo que aprende en la escuela, alguien con una licenciatura seguirá sabiendo más que alguien con el título de bachillerato.

La creencia en el deber moral de estar informado: la mayoría de las personas cree que tiene el deber moral de votar, o al menos cuando son encuestados afirman tener esta creencia.[66] Algunas de ellas no sólo creen que deben votar, sino que además deberían emitir un voto fundamentado. Algunas

personas realmente se informan por esta razón, aunque es difícil precisar cuántas.

Pertenencia y clase social: pocas personas quieren ser el raro y el excluido. La mayoría quiere pertenecer a un grupo y ser respetada por él. A veces, la gente adquiere conocimientos para encajar. Para encajar en un grupo variado, uno puede necesitar saber mucho sobre fútbol, coches, famosos o moda. Esto también ocurre con el conocimiento político. Sólo depende de quién es el grupo de miembros relevante.

Las personas educadas tienden a vivir, asociarse, casarse y hacerse amigas de otras personas educadas, a la vez que tienden a evitar a la gente que no ha estudiado.[67] Las personas educadas esperan ciertas cosas unas de otras. Teniendo en cuenta la presión de sus semejantes, la típica persona con educación universitaria se avergonzaría de admitir que nunca ha leído la obra de William Shakespeare, nunca ha asistido a la interpretación de una sinfonía o que prefiere las carreras de coches al fútbol. Una tendencia persistente es que la gente educada espera de la otra gente educada que esté al día en política.

A veces, las personas comienzan a adquirir conocimientos para encajar, pero aprenden a disfrutar de ese conocimiento. De la misma manera que un estudiante universitario puede empezar a beber cerveza para encajar, pero con el tiempo acaba disfrutándola, u otro puede empezar a aprender sobre moda para encajar, y con el tiempo realmente le acaba gustando, algunas personas pueden desarrollar el gusto por el conocimiento político.

Los geeks de la política: en ese punto, algunas personas adquieren conocimientos simplemente porque lo encuentran

interesante. Disfrutan teniendo información, entendiendo cómo funciona el mundo y adquiriendo nuevos conocimientos. Encuentran placer cuando llegan a comprender cosas que no sabían.

A veces, leo entradas de la enciclopedia sobre complicados temas de matemáticas, física o geografía física —información que es poco probable que sirva para algo más— sólo porque los encuentro fascinantes. Soy un *nerd*, un *geek*, un infóvoro.

Muchas personas son *nerds* políticos. De hecho, encontrar interesante la política es uno de los predictores más sólidos de que una persona está muy informada sobre política; esas personas simplemente disfrutan consumiendo información política.^[68] En un test sobre conocimiento político en los ANES del año 2000, las personas que tenían un alto nivel de interés en la política consiguieron acertar unas once respuestas más que las personas que tenían un bajo nivel de interés en la política. A diferencia de las personas con un posgrado, que tienden a responder correctamente unas ocho preguntas más que las personas que dejaron la secundaria. Estar interesando en la política tiene un efecto mayor en el conocimiento político básico que tener un máster.

El problema con estos tres tipos de motivaciones, sin embargo, es que sólo nos disciplinan ligeramente para informarnos de manera correcta. Algunas personas tienen como incentivo para estar informadas el fin de encajar con sus compañeros. Pero también tienen un incentivo para creer cualquier cosa que sus compañeros y amigos crean sobre política. Algunas personas adquieren conocimientos políticos porque lo encuentran interesante. Aun así, el problema en este caso es que alguien puede encontrar que una teoría

equivocada es más interesante o fascinante que una que sea verdad.

La irracionalidad política

Imaginemos cómo formaría un vulcaniano sus creencias políticas. Los vulcanianos son perfectamente racionales. Un vulcaniano ignorante sabría que es ignorante, y por lo tanto casi completamente agnóstico acerca de la política. Si decidiera aprender más, buscaría información procedente de fuentes creíbles. Conformaría sus creencias con las mejores evidencias disponibles. Un vulcaniano no buscaría simplemente pruebas a favor de diferentes puntos de vista, sino también pruebas contra esos puntos de vista. Cambiaría de opinión siempre que las evidencias lo requirieran. Consultaría a sus compañeros y se tomaría en serio el desacuerdo, y aceptaría de buen grado las críticas, puesto que quiere evitar los errores. «¡Gracias por corregirme y señalarme mis errores!» Mantendría sus creencias en la medida que las evidencias lo permitieran.

Los vulcanianos de verdad carecen de «sesgos cognitivos». Un sesgo cognitivo es un patrón sistemático de desviación del pensamiento racional. Los sesgos son como errores de software en nuestro cerebro. Nos impiden creer, pensar o hacer lo que deberíamos creer, pensar o hacer con la información y las evidencias que tenemos.

Un consenso abrumador en psicología política, basado en una muy amplia y diversa serie de estudios, es que la mayo-

ría de los ciudadanos procesa la información política de una manera muy sesgada, partidista y motivada, y no de una manera desapasionada y racional. La mayoría de las personas se parece mucho más a los *hooligans* que a los vulcanianos. Incluso los hobbits, que carecen de ideologías fuertes, son más *hooligans* en potencia o latentes que potenciales vulcanianos. (No les preocupa suficientemente la política como para formarse opiniones, pero si empezase a importarles, se formarían opiniones de una manera sesgada.) Los psicólogos políticos Milton Lodge y Charles Taber resumen la literatura existente: «La evidencia es fiable [y] sólida [...] al demostrar que a las personas les resulta muy difícil escapar de la carga que suponen sus actitudes y creencias previas, que guían el procesamiento de nueva información de una manera predecible y a veces insidiosa».[69] Los psicólogos políticos Leonie Huddy, David Sears y Jack Levy resumen: «La toma de decisiones políticas con frecuencia está plagada de sesgos que favorecen el pensamiento y la lógica habituales por encima de la consideración atenta de la nueva información».[70]

Las personas tienden a tener un comportamiento epistémico erróneo cuando participan en política.

Demuestran altos niveles de parcialidad cuando discuten sobre política o participan en ella. Esto puede ser debido a que el cerebro humano fue diseñado para ganar discusiones y formar coaliciones más que para buscar la verdad. Como observa el psicólogo Jonathan Haidt:

El razonamiento no fue concebido para buscar la verdad. El razonamiento fue concebido por la evolución para ayudarnos a ganar discusiones. Ésa es la razón por la que [los psicólogos Hugo Mercier y Dan Sperber] llaman [a su teoría de por qué se desarrolló el razonamiento] la teoría argumentativa del

razonamiento. Así que, como dicen ellos: «Las evidencias aquí analizadas demuestran no sólo que el razonamiento no es fiable cuando emite creencias racionales y decisiones racionales. Puede incluso, en diversos casos, ser perjudicial para la racionalidad. El razonamiento puede conducir a resultados mediores, no porque los humanos no sean capaces, sino porque sistemáticamente se esfuerzan por conseguir argumentos que justifiquen sus creencias o sus acciones».[71]

A los vulcanianos, el razonamiento basado en pruebas les hace ser más propensos a adquirir creencias verdaderas y a rechazar las falsas. Pero para las personas reales, el razonamiento puede ser epistémicamente peligroso. Nos metemos en un «razonamiento motivado», es decir, tratamos de llegar a creencias que maximicen las buenas sensaciones y minimicen las malas. Preferimos creer ciertas cosas en oposición a otras, y nuestros cerebros tienden a coincidir en nuestras creencias preferidas.

El psicólogo Drew Westen dirigió uno de los más famosos experimentos recientes sobre razonamiento motivado.[72] Los sujetos de Westen eran republicanos y demócratas leales. A los sujetos se les mostró la declaración de un famoso, seguida de una información que potencialmente hacía que el famoso pareciera hipócrita. Luego, se presentó a los sujetos una «declaración exculpatória». (Una prueba de ensayo contenía una cita de Walter Cronkite diciendo que nunca más trabajaría en televisión después de retirarse, seguida de una grabación que mostraba que trabajó de nuevo después de retirarse, seguida de una explicación diciendo que aquello se trataba de un favor especial.) En el experimento, los famosos eran identificables como republicanos o demócratas. Los sujetos republicanos estuvieron claramente de acuerdo en que los famosos demócratas se contradecían, pero fueron mucho

menos contundentes en que los republicanos también lo hacían. Del mismo modo, los sujetos demócratas aceptaron de inmediato las declaraciones exculpatorias de su partido, pero no las del otro. La imagen por resonancia magnética funcional mostró que los centros de placer de los sujetos estaban activados cuando condenaban a los miembros del otro partido, y se activaban de nuevo cuando los sujetos negaban las evidencias contra los miembros de su propio partido.

El tribalismo político

En la política (y en otras partes) nos vemos afectados por el sesgo «intragrupo/extragrupo» o el «sesgo intergrupalo». El sesgo intragrupo/extragrupo significa que somos «tribales», en la connotación más negativa del término. Estamos predispuestos a formar grupos, y luego a identificarnos apasionadamente con ese grupo. Tendemos a desarrollar animosidad hacia los demás grupos, aun cuando no exista una base para esa animosidad. Estamos predispuestos a asumir que nuestro grupo es bueno y justo, y que los miembros de los demás grupos son malvados, estúpidos e injustos. Estamos predispuestos a perdonar la mayoría de las transgresiones de nuestro propio grupo y a maldecir los errores menores de los demás. Nuestro compromiso con nuestro equipo puede anteponerse a nuestro compromiso con la verdad y la moralidad. [73]

Por ejemplo, el psicólogo Henry Tajfel dirigió experimentos en los que asignaba aleatoriamente sujetos a grupos. Entonces, mentía a los sujetos y les contaba que los miembros

del grupo compartían algún rasgo frívolo. A continuación, llevó a cabo experimentos para ver cómo las personas trataban a los miembros de su propio grupo y a los de los otros grupos. Se encontró repetidamente con que los sujetos mostraban un fuerte favoritismo hacia los miembros de su grupo y desconfiaban de los miembros de los demás.[74]

Puede que hayas visto vídeos en YouTube o programas de televisión nocturnos que muestran cómo funcionan el sesgo intergrupar y el razonamiento motivado. Por ejemplo, un entrevistador le pregunta a alguien si es demócrata o republicano. Si la persona responde que es demócrata, el entrevistador le hará entonces preguntas como: «¿Qué opina usted de la política X que ha implementado Obama? ¿Qué opina usted de la política Y que implementó Bush?». El demócrata típico hablará entonces con mucho detalle sobre lo maravillosa que es X y lo mala que era Y. Pero entonces el entrevistador revelará que era un truco; de hecho, Obama implementó Y y Bush implementó X. El sujeto entrevistado se enfadará, negará todo y se irá con gran revuelo.

El psicólogo político Geoffrey Cohen realizó varios estudios científicos usando este truco para determinar cómo afecta el partidismo al juicio de las personas sobre la política. Su colega Dennis Chong resume el trabajo de Cohen:

El experimento presentaba a los participantes dos versiones opuestas de una política de bienestar social, una generosa y otra estricta. Al juzgar cada política por sus méritos, los encuestados prefirieron la versión que estaba de acuerdo con sus valores ideológicos. Pero cuando la medida política era atribuida al Partido Demócrata o al Republicano, los encuestados progresistas prefirieron la política calificada como demócrata, sin considerar si era generosa o estricta, y los conservadores prefirieron la política considerada republicana sin considerar los detalles.[75]

Si se examina como un caso aislado, este tipo de estudio no demuestra necesariamente que la gente sea irracional. A fin de cuentas, si pienso que, por ejemplo, el Departamento de Economía de Harvard está formado por gente inteligente, y luego descubro que apoya una política particular, puedo racionalmente conceder autoridad a sus opiniones. Si escucho que, por ejemplo, el economista Andrei Schleifer está en desacuerdo conmigo sobre algo relacionado con las finanzas conductuales, me lo tomaré como una muy probable evidencia de que yo estoy equivocado. Sin embargo, en el contexto de los diversos estudios realizados sobre los sesgos partidistas acerca de cómo procesamos información, parece más probable que la gente esté tratando de ser leal al equipo en vez de procesar la información de la manera más racional. [76]

Como he expuesto con anterioridad, muchas personas adquieren conocimientos políticos porque les gusta la política. Somin tiene una buena analogía: algunas personas son fans de la política. [77] Los fans de un deporte disfrutan animando a su equipo. Se aprenden historias sobre los jugadores, estadísticas, probabilidades y datos sobre ese deporte, no porque esta información vaya a ayudar a su equipo a ganar, sino porque así su disfrute del juego aumenta. Los fans de un deporte, sin embargo, también tienden a evaluar la información de una manera sesgada. Tienden a «resaltar las evidencias que hacen que su equipo parezca bueno y sus rivales malos, mientras que minimizan las evidencias que indican lo contrario». [78]

Esto es lo que tiende a ocurrir en la política. Las personas tienden a verse como del equipo demócrata o del equipo republicano, del equipo laborista o del equipo conservador, etcétera. Adquieren conocimientos porque les ayuda a animar a su equipo e ir contra sus odiados rivales. Si la rivalidad entre los votantes demócratas y republicanos se parece a veces a la rivalidad entre los seguidores de los Red Sox y los Yankees, es porque desde un punto de vista psicológico lo es, y mucho.

Se podría objetar que muchos votantes afirman ser independientes. Pero, en realidad, un estudio tras otro demuestra que casi todos los votantes que se autodenominan independientes son partidistas no declarados; pertenecen a un equipo y siempre votan por el mismo partido.[79]

La politóloga Diana Mutz halla pruebas llamativas de que lo que motiva a la gente para votar es la pertenencia a un grupo de fans políticos. Las personas que son más activas en política tienden a tener características de *hooligan* muy marcadas. Es habitual que los ciudadanos activos en política sean personas que tienen opiniones firmes, pero que raramente hablan con personas que tienen opiniones diferentes, y que son incapaces de explicar la lógica de los puntos de vista opuestos.[80] La exposición a opiniones opuestas tiende a reducir el entusiasmo por las propias opiniones políticas. La deliberación con quienes mantienen puntos de vista opuestos tiende a hacernos ambivalentes y apáticos respecto a la política, y menos propensos a participar.[81] Lo que Mutz llama la «exposición política transversal», la exposición a puntos de vista contrarios, o la conversación con gente con la que no se está de acuerdo, disminuye mucho la probabili-

dad de que una persona vote, reduce el número de actividades políticas en las que ésta se involucra, y hace que las personas se tomen más tiempo para decidir qué votar.[82] Por el contrario, los ciudadanos que participan activamente tienden a no implicarse en demasiados debates y a no tener demasiadas discusiones políticas transversales.[83] La gente que más participa es aquella que pasa la mayor parte del tiempo en una caja de resonancia.

Si queremos ver un efecto del tribalismo, consideremos el modo en que las creencias sobre ciertos asuntos políticos tienden a ser agrupadas, aunque estos asuntos no tengan nada que ver unos con otros. Consideremos los siguientes temas: el control de armas, el calentamiento global, cómo ocuparse de Estado Islámico, la baja de maternidad obligatoria y remunerada para las mujeres, el salario mínimo, el matrimonio homosexual, el currículo común y la quema de la bandera. Si conozco tu postura en uno de estos temas, puedo predecir con un alto grado de fiabilidad cuál es tu postura en todos los demás.

Si piensas en ello, es bastante extraño. Los temas no tienen una relación lógica. Los argumentos a favor y en contra del derecho al aborto no tienen nada que ver con el control de armas. Aun así, si estás a favor del aborto casi con seguridad también lo estás del control de armas, y si eres antiabortista eres casi con seguridad contrario al control de armas. Si quieres aumentar el salario mínimo, probablemente crees que el calentamiento global es una gran amenaza, y que el gobierno debe intervenir para detenerlo. Si te opones al aumento del salario mínimo, probablemente crees que el calentamiento global no es real, no está producido por los huma-

nos o no es un gran problema, y que el gobierno debe hacer muy poco o nada sobre él. Un partido político y sus adeptos han escogido un grupo de creencias sobre estos asuntos, mientras que el otro partido político y sus adeptos han elegido las creencias opuestas. Racionalmente no existe un motivo por lo que esto deba ser así, ya que estas creencias son independientes. Así que una buena parte de la explicación parece ser el tribalismo: las tribus han establecido unas respuestas, y la gente expresa su fidelidad a la tribu adoptando sus creencias.

Podría pensarse, por ejemplo, en un partidario del Partido Demócrata que objetara que existe una razón por la que sus creencias tienden a agruparse. Las creencias de los demócratas son todas verdaderas, incluso si no existe una relación lógica entre ellas. Ocurre que los demócratas son personas inusualmente capacitadas para llegar a la verdad y por eso tienden a compartir un grupo de creencias específico.

Pero incluso si esto fuera así, ¿por qué entonces los republicanos sostienen el grupo de creencias contrario? Si los demócratas fueran inusualmente buenos a la hora de hallar la verdad, eso explicaría por qué ellos convergen en un grupo de creencias que no están relacionadas de forma lógica, pero no explicaría por qué los republicanos (o, en general, los no demócratas) convergen en las creencias opuestas. Sería esperable, en cambio, que los republicanos tendieran a tener creencias dispares y repartidas aleatoriamente sobre la mayoría de esos temas. Podríamos esperar que las creencias de los demócratas estuvieran correlacionadas positivamente unas con otras, pero las creencias republicanas tendrían ninguna o pocas correlaciones positivas. Sería esperable que las

creencias de los demócratas formaran un grupo, pero no así las creencias republicanas. Supongo que el objetor demócrata puede responder que no es sólo que los demócratas sean inusualmente buenos descubriendo la verdad, sino que los republicanos son inusualmente propensos a formular creencias falsas. (Algunos de mis colegas académicos, que son *hooligans* impenitentes, se reirían de esto y dirían que sí, es precisamente eso.) Es posible que esto sea verdad. Pero las pruebas indican lo contrario. Si supiéramos que un partido tiene votantes muy informados y que el otro tiene votantes muy poco informados, esto tendería a apoyar el hipotético argumento de los demócratas. Pero como el republicano medio está ligeramente mejor informado que el demócrata medio, la diferencia de sus conocimientos no es importante.

En este punto, consideremos los estudios que mencioné antes sobre cómo la información afecta a nuestras preferencias políticas. Althaus y otros han demostrado que, incluso cuando corregimos las influencias que los factores demográficos puedan tener en nuestras preferencias políticas, los votantes mal y bien informados tienen sistemáticamente preferencias políticas diferentes. Podemos utilizar estos estudios para probar la hipótesis de que la razón por la que los demócratas aceptan un grupo de creencias (no relacionadas lógicamente) y los republicanos aceptan el grupo contrario es que un partido es inusualmente bueno en llegar a la verdad mientras el otro es increíblemente bueno en evitarla. Pero Althaus no encuentra que la información tienda a hacer que alguien coincida con las creencias demócratas o republicanas. Más bien, los ilustrados estadounidenses están de acuerdo con los demócratas en algunos temas, con los republica-

nos en otros, y sobre otros asuntos rechazan tanto las posturas demócratas como las republicanas.[84]

Otros ejemplos del sesgo cognitivo en la política

Nos vemos afectados por una gama impresionante de otros sesgos cognitivos, cada uno de los cuales dificulta nuestra habilidad para razonar con claridad sobre la política.

El sesgo de confirmación y el sesgo de disconformidad: tendemos a aceptar las pruebas que apoyan nuestras opiniones preexistentes. Tendemos a rechazar o ignorar las evidencias que desmienten nuestras opiniones preexistentes.[85] Tendemos a buscar y a aceptar acríticamente las pruebas que respaldan nuestras opiniones actuales, y a ignorar, rechazar, cansarnos o desconfiar de las evidencias que socavan nuestras opiniones actuales. Damos el beneficio de la duda a los argumentos y a las personas que respaldan nuestros puntos de vista, aunque rechazamos los argumentos y a las personas que son críticas con nuestras opiniones. No nos preocupamos por la verdad sino por defender nuestro territorio. De hecho, muchos partidarios políticos son tan parciales que cuando se les presentan pruebas de que están equivocados, se obstinan y llegan a creer incluso más enérgicamente que tienen razón.[86]

El sesgo de confirmación explica el modo en que consumimos noticias e información. La mayor parte de la gente sólo lee las noticias que respaldan sus opiniones preexistentes.

Los progresistas de izquierdas leen *The New York Times*. Los conservadores acuden a Fox News.

El profesor de derecho Dan Kahan llevó a cabo recientemente un ingenioso experimento que muestra lo corruptora que puede ser la política.^[87] Quería responder a la siguiente pregunta: cuando las personas que no son expertas llegan a conclusiones erróneas sobre asuntos de las ciencias sociales, ¿es porque no son lo suficientemente inteligentes para entender las evidencias, o porque están demasiado sesgadas para procesar las evidencias de forma adecuada?

Para evaluar esto, Kahan reclutó a mil sujetos, les hizo una prueba de aptitud básica de matemáticas, y luego sondeó sus opiniones políticas. Entonces les pidió que razonaran algunos problemas científicos. El primer problema era políticamente neutro. En él, describía un estudio hipotético que evaluaba el efecto de una crema para la piel en un sarpullido. Los sujetos entendieron que era un estudio hipotético, y que se les estaba preguntando qué conclusión tenderían a respaldar los datos si éste fuera real. A propósito, Kahan hizo que los problemas matemáticos fueran complicados. No resultó sorprendente que sólo los sujetos con una alta puntuación en aptitudes matemáticas averiguasen la respuesta correcta. Los progresistas y los conservadores lo hicieron igual de bien.

Esto le dio a Kahan un punto de partida a partir del cual juzgar cómo las lealtades políticas de las personas afectan a su habilidad para razonar basándose en pruebas. Kahan reformuló el problema matemático; lo hizo sobre el control de armas en lugar de sobre la crema para la piel. En una versión los datos hipotéticos respaldarían la conclusión de que la

prohibición de portar pistolas ocultas no lograba disminuir los delitos. En otra los datos apoyarían la conclusión de que las prohibiciones lograban reducir los delitos. Las matemáticas eran exactamente las mismas que en el caso de la crema para la piel. Así que era presumible que las personas que encontraron la respuesta correcta en el primer caso acertarían en el segundo.

Por el contrario, de una forma abrumadora las personas concluyeron que los datos hipotéticos apoyaban sus creencias preexistentes sobre las pistolas y el crimen. Los conservadores tendieron a creer que las matemáticas demostraban que permitir que las personas portaran pistolas ocultas reducía los delitos. Los progresistas tendieron a creer que las matemáticas probaban que permitir que las personas portaran pistolas ocultas no conseguía reducir los delitos. Kahan dio a la mitad de los progresistas la versión que apoyaba sus creencias, y a la otra mitad la versión que las contradecía. En ambos casos los progresistas concluyeron que los datos hipotéticos respaldaban su creencia preexistente. Incluso cuando los datos implicaban que las pistolas ocultas reducían los delitos, los progresistas concluyeron de forma abrumadora que los datos decían que las pistolas ocultas no lograban reducir los delitos. De la misma manera, Kahan dio a la mitad de los conservadores la versión que respaldaba sus creencias preexistentes, y a la otra mitad la versión que las contradecía. De nuevo, en ambos casos los conservadores concluyeron que los datos respaldaban su opinión preexistente. Incluso cuando los datos implicaban que las pistolas ocultas no lograban reducir los delitos, los conservadores concluyeron de forma abrumadora que los datos decían que las pistolas

ocultas conseguían reducir los delitos. Aún peor, cuanto mayor era la capacidad matemática de las personas, cuanto mejor puntuación habían conseguido en el test de aptitud, más sesgadas estaban.

El sesgo de disponibilidad: hace unos años, los medios de comunicación se dieron cuenta de que a los estadounidenses les encantaban las historias sobre secuestros. Pronto, los medios nacionales empezaron a cubrir cada secuestro infantil que se producía en Estados Unidos. Como había una cobertura televisiva de los secuestros casi constante, la mayoría de los estadounidenses creyó que había una epidemia de secuestros. La banda de rock suave Train cantaba que estaba «llamando a todos los ángeles» porque «los niños tienen que jugar dentro para que no desaparezcan».[88] Pero, de hecho, los secuestros habían disminuido, no aumentado; apenas unos cien niños al año son secuestrados por desconocidos en Estados Unidos. En realidad, los niños están ahora más seguros de lo que lo estaban en los años sesenta, y no sólo porque recientemente sus padres se hayan vuelto demasiado paranoicos para dejarles jugar fuera.

Aquí, el problema es que somos terribles estimando probabilidades. Cuando se nos pregunta «¿Con qué frecuencia ocurre X?», utilizamos un atajo cognitivo: si nos resulta fácil pensar en ejemplos de X, entonces asumimos que X debe ser habitual. Si nos resulta difícil pensar en ejemplos, asumimos que X debe ser infrecuente.

Los psicólogos Amos Tversky y Daniel Kahneman llaman a este fenómeno «sesgo de disponibilidad» o «heurística de disponibilidad».[89] Las cosas vívidas, como los accidentes de avión, los ataques de tiburones, los atentados terroristas y

el Ébola, nos vienen a la mente con facilidad, por lo que asumimos que son mucho más comunes de lo que son. Las cosas que no son vívidas, como las muertes por gripe o neumonía, no nos vienen a la mente con facilidad, y por eso concluimos erróneamente que son infrecuentes.

En la política el sesgo de disponibilidad es peligroso. Nos hace concentrar nuestra atención y dinero en las cosas equivocadas.

Consideremos que en los últimos cincuenta años sólo ha habido unas tres mil quinientas muertes por terrorismo en Estados Unidos. Los ataques del 11 de septiembre costaron 30.000 millones de dólares en limpieza, daños materiales y pérdidas de ingresos para las empresas. Podríamos comparar estas vidas perdidas y las pérdidas financieras con la propia guerra contra el terrorismo. Hasta ahora, la lucha en esta guerra ha matado a más de seis mil soldados estadounidenses, a más de dos mil trabajadores de Estados Unidos y a más de cien mil (o quizá más de doscientos mil) civiles inocentes en Afganistán, Pakistán e Iraq. El Instituto Watson de la Universidad de Brown estima que el coste monetario real total de las guerras contra el terrorismo oscila entre 3 y 4 billones de dólares.[90] El politólogo John Mueller y el ingeniero civil Mark Stewart dicen que para justificar el gasto del Departamento de Seguridad Nacional la agencia necesitaría impedir cerca de mil setecientos actos terroristas importantes al año, lo que por supuesto no hace.[91] La guerra de Estados Unidos contra el terrorismo no sobrevive a un análisis coste-beneficio. Pero los estadounidenses son malos estimando probabilidades, y por lo tanto pocos desean suprimir la Seguridad Nacional.

El contagio afectivo y el efecto previo de la actitud: yo caracterizo a los vulcanianos como desapasionados. Algunos teóricos políticos podrían rebelarse contra esto; podrían pensar que la pasión es algo bueno en la política, y podrían quejarse de que la filosofía política occidental ha tenido durante mucho tiempo un sesgo contra las emociones.[92] Pero la evidencia psicológica demuestra, de hecho, que la pasión corrompe nuestro pensamiento. Cuando las personas se sienten muy seguras sobre un asunto, son más propensas a evaluar los argumentos sobre él de un modo polarizado y sesgado. Además, cuando la gente está sensible (triste, enfadada, alegre, etc.) se corrompe su habilidad para pensar sobre política.[93] El modo en que evaluas la información política y las conclusiones que sacas dependen de tu estado de ánimo. Los experimentos demuestran que la emoción nos hace ignorar y rehuir las evidencias, o considerar verdades lo que son creencias políticas. Conduce a un pensamiento sesgado y motivado.

Los efectos de encuadre: el modo en que la gente evalúa la información depende en gran medida de cómo está presentada la información. Los psicólogos llaman a esto un «efecto de encuadre».

Consideremos las siguientes dos preguntas:[94]

1. Existe una enfermedad que se espera que mate a seiscientas personas. Hay dos posibles programas que las autoridades pueden usar para combatirla. El programa A salvará exactamente a doscientas personas. El programa B tiene un tercio de las posibilidades de sal-

var a las seiscientas personas, pero dos tercios de que ninguna se salve. ¿Qué programa es mejor, el A o el B?

2. Existe una enfermedad que se espera que mate a seiscientas personas. Hay dos posibles programas que las autoridades pueden usar para combatirla. Si se adopta el programa alfa, morirán exactamente cuatrocientas personas. Si se adopta el programa beta, existe un tercio de las posibilidades de que nadie muera, pero dos tercios de que mueran todas. ¿Qué programa es mejor, el alfa o el beta?

Si observas con atención, te darás cuenta de que las preguntas 1 y 2 son la misma. Describen exactamente los mismos escenarios y probabilidades, pero utilizan diferentes expresiones. La pregunta 1 interpela sobre salvar personas, y la pregunta 2 sobre dejarlas morir. Una persona perfectamente racional, un vulcaniano, reconocería esto y respondería lo mismo a las dos preguntas. Pero los estadounidenses no son vulcanianos. Cuando les planteamos la pregunta 1, prefieren la opción A. Cuando les planteamos la pregunta 2, prefieren la opción beta. Pero la opción beta de la pregunta 2 es simplemente la opción B de la pregunta 1, escrita de manera diferente.

De hecho, tales efectos de encuadre son persistentes y generales.^[95] La forma en que se plantean las preguntas tiene un efecto importante en las opiniones que se forma la gente. Una persona psicológicamente hábil —un encuestador, un presentador de las noticias, un comentarista, un político, el moderador de un foro deliberativo o la persona que redacta la pregunta para la papeleta de voto de un referéndum—

puede utilizar los efectos de encuadre para que los votantes elijan una opción en vez de la otra.

La presión y la autoridad del grupo: el testimonio de otras personas es importante. Yo creía que Australia existía mucho antes de poner un pie en tierra australiana. Justificaba mi convicción en la existencia de Australia porque tenía testimonios buenos y fiables de los demás de que era así. Por lo tanto, con frecuencia tiene sentido que nos escuchemos unos a otros. Los vulcanianos escuchan a los demás.

Dicho esto, estamos predispuestos a adaptar nuestra opinión a la de la mayoría (o a la de cualquier grupo del que queramos formar parte), incluso aunque hacerlo sea irracional. Quizá el ejemplo más famoso de esto sea el experimento de Asch. En el experimento de Solomon Asch, a grupos de entre ocho y diez estudiantes se les mostraban conjuntos de líneas en los que dos líneas eran obviamente de la misma longitud, y las otras eran obviamente de diferente longitud. Luego se pedía a los estudiantes que identificaran qué líneas coincidían. En el experimento, sólo un miembro del grupo es un sujeto real; el resto son colaboradores. Según avanza el experimento, los colaboradores empiezan unánimemente a seleccionar la línea equivocada.

Asch quería saber cómo reaccionarían los sujetos de prueba. Si los otros nueve estudiantes están diciendo que las líneas A y B, que son obviamente diferentes, son de la misma longitud, los sujetos ¿mantendrían su postura o estarían de acuerdo con el grupo? Asch descubrió que un 25 por ciento de los sujetos insistió en su propio juicio y nunca se puso de acuerdo, un 37 por ciento de ellos cedió, llegando a estar completamente de acuerdo con el grupo, y el resto a veces se

adaptaba y a veces no.[96] Los grupos de control que respondían por escrito en privado tenían sólo un quinto de probabilidades de estar equivocados. Estos resultados han sido muy repetidos.

Durante mucho tiempo, los investigadores se preguntaron si los conformistas estaban o no mintiendo. ¿Pretendían simplemente estar de acuerdo con el grupo, o creían de verdad que las líneas diferentes eran idénticas porque así lo decía el grupo? Los investigadores repitieron recientemente una versión del experimento usando imágenes por resonancia magnética funcional.[97] Al monitorear el cerebro, podían ser capaces de decir si los sujetos estaban tomando una «decisión ejecutiva» para adaptarse al grupo, o si sus percepciones realmente cambiaban.[98] Los resultados sugieren que muchos sujetos realmente llegaron a ver el mundo de una forma diferente para ponerse de acuerdo con el grupo. La presión de grupo podía distorsionar no sólo su voluntad sino su vista.[99]

Estos resultados son aterradores. Se puede hacer que las personas nieguen las evidencias simples que tienen ante sus narices (o quizá incluso llegar a ver realmente el mundo de una forma diferente) sólo por la presión del grupo. El efecto sería aún mayor cuando se trata de formar creencias políticas.

Por qué la irracionalidad política es racional

La psicología política demuestra que no estamos dispuestos a ser vulcanianos. Aun así, con esfuerzo, podemos superar nuestros sesgos cognitivos. El problema, sin embargo, es que tenemos unos incentivos débiles para superar nuestros sesgos cognitivos cuando se trata de política. De la misma manera que para la mayoría de las personas es instrumentalmente racional permanecer ignorante sobre política, para la mayoría de ellas es instrumentalmente racional satisfacer sus sesgos. Son, en palabras de Caplan, «racionalmente irracionales».[100]

Una persona es racionalmente irracional cuando para ella es «instrumentalmente racional» ser «epistémicamente irracional». La racionalidad instrumental consiste en proceder en función de los propios fines. La racionalidad epistémica consiste en formarse opiniones con el objetivo de buscar la verdad y evitar el error, a través de una evaluación científica de las mejores evidencias posibles. A veces nos puede resultar útil, instrumentalmente racional, formar nuestras opiniones de una manera epistémicamente irracional. Así, por ejemplo, supongamos a alguien que vive en una monarquía teocrática fundamentalista o algo parecido, como la mayoría de Europa en la Edad Media o Arabia Saudí en la actualidad. En esos casos, por tu bien adaptarías tus creencias a lo que sea que quisiera la teocracia, incluso a pesar de que las evidencias no respaldaran esas creencias.

En nuestra vida cotidiana, tendemos a ser penalizados si somos epistémicamente irracionales. Si piensas que en una pareja lo único que importa es la apariencia, tendrás una sucesión de malas relaciones. Una persona que se permite creer que comprar acciones especulativas es clave para el

éxito financiero perderá dinero. Los seguidores de la Ciencia Cristiana que aceptan la creencia de que la neumonía puede ser curada con la oración podrían ver morir a sus hijos. Etcétera. Así que la realidad tiende a disciplinarnos para pensar de forma más racional sobre estas cosas.

Por desgracia, en la política, nuestra influencia política individual es tan baja que podemos permitirnos prejuicios y creencias políticas irracionales. Son necesarios tiempo y esfuerzo para superar nuestros sesgos. Sin embargo, la mayoría de los ciudadanos no hace el esfuerzo de ser racional en política porque la racionalidad no compensa.

Supongamos, sólo como hipótesis, que la teoría económica marxista es falsa. Imaginemos que la elección de un candidato marxista fuera un desastre absoluto: destruiría la economía y nos conduciría a la muerte y el sufrimiento generalizado. Pero ahora supongamos que Mark cree en el marxismo basándose en justificaciones epistémicamente irracionales; no tiene evidencias para ello, pero satisface sus sesgos e inclinaciones preexistentes. Supongamos que Mark disfruta en cierta medida ser marxista; valora el ser marxista en, por ejemplo, cinco dólares. Mark estaría dispuesto a superar sus sesgos y cambiar de opinión, pero sólo si ser marxista empezase a costarle más de cinco dólares. Supongamos ahora que Mark tiene la oportunidad de votar por el desastroso candidato marxista o por un decente demócrata normal y corriente. Aunque para Mark supondría una catástrofe que el marxista ganara, para él votar al marxista no supone una catástrofe. Como el voto de Mark vale tan poco, los resultados negativos esperados de votar por el marxista son infinitesimales, de la misma manera que el valor esperado de votar de-

mócrata es infinitesimal. Mark bien podría continuar siendo y votando marxista.

El problema, de nuevo, es que lo que ocurre con Mark ocurre con todos nosotros. Pocos de nosotros tenemos incentivos para procesar la información política de una manera racional.

Al menos los votantes tienen buena intención, más o menos

Los politólogos han llevado a cabo numerosos estudios empíricos sobre el comportamiento de los votantes usando una amplia variedad de métodos. Concluyen de forma abrumadora que los votantes no votan egoístamente.^[101] En cambio, los votantes tienden a ser nacionalistas y sociotrópicos. Es decir, tienden a votar por lo que perciben como de interés nacional más que por su propio interés.

Esto puede parecer sorprendente. A fin de cuentas, la mayoría de las personas, en su vida diaria, es predominantemente egoísta. Así que si como votantes son altruistas, esto merece una explicación. Por suerte, tenemos la explicación delante de nosotros. Como acabo de analizar, los votos individuales no tienen importancia. Las personas racionales y egoístas no votarían egoístamente. No votarían, porque los costes de emitir un voto egoísta exceden los beneficios esperados por votar. Para ilustrar esto, supongamos que un candidato presidencial promete darme 10 millones de dólares si es elegido. Al mismo tiempo que para mí su victoria vale 10

millones de dólares, votar por él no vale siquiera un centavo. Promuevo mejor mis intereses si me quedo en casa bebiendo Laphroaig que votando.

Ocurre de la misma manera con los demás ciudadanos. Si los ciudadanos se toman la molestia de votar, será por un sentimiento del deber o de pertenencia, para expresar sus ideologías o para demostrar su compromiso a su tribu política. Puesto que ninguno de nuestros votos importa, no nos cuesta más emitir un voto altruista que uno egoísta.

En general, los votantes quieren promover el bien común en vez de su limitado interés propio, pero esto no significa que realmente lo consigan. Cuando los votantes votan, tienen lo que podríamos llamar preferencias en medidas políticas y preferencias de resultados:

Preferencias en medidas políticas: el conjunto de políticas y leyes que quieren que apoyen los candidatos, como aumentar el impuesto de sucesiones, recortar el gasto, incrementar los aranceles o intensificar la guerra en Afganistán.

Preferencias de resultados: las consecuencias que quieren que produzcan los candidatos, como mejorar la economía para todos, reducir los delitos violentos, aumentar la igualdad económica o disminuir el peligro del terrorismo.

Decir que los votantes son nacionalistas y sociotrópicos es hacer una afirmación acerca de sus preferencias de resultados. Eso nos dice que quieren que los cargos electos sirvan al bien común de su país en vez de a su limitado interés propio o al bien común del mundo entero. Pero no significa que los votantes sepan lo suficiente para tener preferencia por las políticas adecuadas. A veces, creemos equivocadamente que una política fomentará las consecuencias que preferimos, cuando de hecho esa política impedirá esas consecuencias.

Así, por ejemplo, en 2008 los republicanos creían con sinceridad que reducir los impuestos y el gasto público estimularía el crecimiento económico. Los demócratas creían con sinceridad que aumentar los impuestos y el gasto estimularía el crecimiento económico. Los dos no pueden tener razón.

Hobbits y *hooligans*

En el capítulo 1 he sostenido que la gente se divide entre hobbits y *hooligans*. Para repasar, los hobbits tienen en general pocos conocimientos y es habitual que no se preocupen demasiado por la política. Los *hooligans* tienen en general un conocimiento mayor y unas opiniones sobre la política muy sólidas, pero son tendenciosos en la manera en que evalúan y procesan la información política.

En este capítulo he revisado una serie de conclusiones de la ciencia política y la psicología política. He demostrado que:

- Una abrumadora mayoría de las personas carece incluso de un conocimiento elemental sobre la política, y muchas de ellas están mal informadas.
- Algunas personas tienden a tener más conocimientos que las demás. El conocimiento está fuertemente ligado al interés. Es decir, la gente sobre todo adquiere conocimientos políticos porque lo encuentra interesante.

- La mayoría de la gente procesa la información política de una manera sesgada, una manera que refuerza su ideología actual.
- Las personas que son más activas políticamente tienden a ser verdaderos creyentes que raramente hablan con personas que tienen puntos de vista contrarios, y que no pueden articular por qué alguien podría estar en desacuerdo con ellos.

Estos hechos, por sí solos, casi dividen a la mitad a los estadounidenses en *hobbits* y *hooligans*. Prácticamente todo el mundo está dispuesto a ser parcial e irracional. Algo más de la mitad de los estadounidenses, sin embargo, no sabe nada, o menos que nada, sobre política, mientras que el resto tiene un conocimiento moderado sobre la política. Lo que necesitamos ahora para completar la imagen es información sobre la intensidad de las preferencias ideológicas de la gente.

En uno de los estudios sobre opinión política más conocidos, Converse descubrió que

en cualquier asunto particular de importancia política general, la gente podría ubicarse en uno de estos dos grupos: el primero formado por ciudadanos que poseen opiniones genuinas y las mantienen con tenacidad; el segundo, y mucho más numeroso, compuesto por ciudadanos que son bastante indiferentes al asunto en cuestión y que, cuando son presionados, confiesan su ignorancia abiertamente o bien, por vergüenza o por una obligación cívica desahogada, se inventan de inmediato una postura, no una postura real, sino una «no postura». Converse concluyó que existen partes considerables de la sociedad que «no tienen creencias significativas, ni siquiera sobre asuntos que han formado la base de una intensa controversia política entre las élites durante períodos de tiempo importantes».[102]

Esto no quiere decir que literalmente sólo una minoría de las personas tenga alguna opinión. Más bien significa que existe un continuo. Los ciudadanos muy informados tienden a tener muchas opiniones sólidas. Los ciudadanos poco informados tienden a tener menos opiniones y éstas son más débiles. El ciudadano medio se encuentra en algún punto intermedio. Estudios posteriores han tendido a confirmar esto. [103]

En la actualidad, cada vez menos estadounidenses se consideran partidarios políticos. En una encuesta reciente de Gallup, el 42 por ciento de los estadounidenses —una cifra récord— se identifica como políticamente independiente en vez de como republicano o demócrata. [104] En los últimos cuarenta años, la tendencia es que un porcentaje de ciudadanos cada vez mayor se identifique como independiente. Sin embargo, investigaciones adicionales demuestran que casi todas estas personas que ahora se identifican como independientes son partidarios débiles y no verdaderos independientes. [105] Los partidarios débiles piensan en sí mismos como independientes, pero casi siempre votan por el mismo partido político. Los partidarios débiles están a mitad de camino entre un hobbit y un *hooligan*. Los partidarios débiles, la gente que tiende a ser independiente y los independientes genuinos participan menos en la política, y es menos probable que voten que los partidarios fuertes, pero también tienen menos conocimientos. [106]

Conclusión

La democracia empodera a cada persona con la misma cuota básica de poder político. Pero se trata de una porción muy pequeña. Como la porción es tan pequeña, los ciudadanos tienen pocos incentivos para utilizar su poder de una manera responsable.

El acto de votar y la contaminación del aire tienen mucho en común. Consideremos que ahora mismo Washington, donde yo trabajo, es una de las ciudades más contaminadas de Estados Unidos. Hay poca industria pesada en la zona, así que casi todo el esmog proviene de las emisiones de los tubos de escape. En el Distrito de Columbia el tráfico en hora punta es infame. Aunque los conductores provocan la contaminación de manera colectiva, ningún conductor por sí solo supone una diferencia significativa. Si yo fuera el único conductor, podría conducir mi sedán deportivo turbo todo lo que quisiera y nunca causaría una contaminación perceptible. Y lo mismo ocurriría para todos los demás conductores. Cuánto contaminamos entre todos cambia enormemente las cosas, pero para cada persona lo que contamina ella no cambia las cosas de una manera real. Así que una persona, como individuo, tiene pocos incentivos para dejar de contaminar.

La democracia es muy parecida. Los votantes continúan siendo ignorantes e irracionales porque la democracia los incentiva a seguir siendo ignorantes e irracionales. Así que debemos preguntarnos: ¿Qué deberíamos hacer al respecto?

Algunos teóricos políticos y politólogos creen que tenemos que conseguir que la gente hable. Si la gente hablara, podría superar su ignorancia e irracionalidad. En el capítulo 3 argumentaré que tal conversación tiende a empeorar las cosas, no a mejorarlas. Otros dicen que no tenemos que

preocuparnos, porque la democracia en conjunto se comporta como si las personas fueran vulcanianos, a pesar de que en su mayor parte los votantes son hobbits o *hooligans*. En el capítulo 7 sostendré que están muy equivocados sobre esto.

Si están equivocados, entonces tenemos que preguntarnos: si regulamos las emisiones para controlar la contaminación del aire, ¿deberíamos regular las votaciones para controlar la contaminación del voto?

Capítulo 3

La participación política corrompe

A Mill le preocupaba —acertadamente, como acabamos de ver en el capítulo 2— que la mayoría de las personas tendiera a estar mal informada sobre la historia, las ciencias sociales y la política. Pensaba que el típico súbdito británico de su época era un hobbit. Yo creo que no hay nada malo en ser un hobbit, pero Mill era un elitista y un perfeccionista.^[107] Él quería convertir a los hobbits de Reino Unido en vulcanianos. Mill esperaba que la implicación política indujera a los ciudadanos a adoptar perspectivas más amplias, a empatizar mutuamente y a desarrollar una preocupación mayor por el bien común. Esperaba que la participación política desarrollase la capacidad de pensar de manera crítica y aumentase el conocimiento de los ciudadanos.

Por estas razones, Mill propuso lo que llamaré el «argumento de la educación».^[108] En su versión más amplia y genérica establece lo siguiente:

1. La actividad cívica y política requiere que los ciudadanos adopten una visión amplia de los intereses de los demás y que busquen formas de promover el bien común. Esto requiere pensar a largo plazo, así como un compromiso con cuestiones morales, filosóficas y de las ciencias sociales.
2. Si esto es así, entonces la actividad cívica y política tenderá a mejorar la virtud de los ciudadanos y conseguirá que estén mejor informados.
3. Por lo tanto, la actividad cívica y política tenderá a mejorar la virtud de los ciudadanos y conseguirá que estén mejor informados.

El argumento de la educación es popular. El historiador decimonónico Alexis de Tocqueville, autor de *La democracia en América*, también lo propuso, aunque con bastantes reservas.^[109] Muchos teóricos políticos actuales también aceptan alguna de sus versiones.^[110] La mayoría de los teóricos contemporáneos intenta que las premisas sean más exactas y rigurosas, tal vez especificando las formas concretas de participación que piensan que nos ilustrarán o educarán.

El argumento de la educación suena plausible. Pero si es o no sólido depende de cómo sea la gente. Es posible que comprometerse políticamente tienda a hacer que las personas sean mejores. Es posible que tienda a no producir ningún efecto. También es posible que persuadirles para que participen les haga ser peores.

En este capítulo mantengo que es más probable que las formas de compromiso político más comunes corrompan y embrutezcan a las personas que las ennoblezcan y eduquen.

Es más probable que el compromiso político convierta a un hobbit en un *hooligan* que en un vulcaniano. Es más probable que haga que los *hooligans* sean todavía peores *hooligans* y que los transforme en vulcanianos. Muchos partidarios del argumento de la educación estarán de acuerdo en este punto, pero luego objetarán que esto sólo demuestra que necesitamos encontrar la manera correcta de estructurar la discusión y la actividad políticas. Como respuesta argumentaré que, aunque en principio por supuesto que es posible estructurar la actividad cívica y política para que tienda a educar e ilustrar a las personas, no parece que sepamos hacer tal cosa y la mayoría de las actividades que proponen mis colegas fracasa.

El argumento de la educación depende de los hechos

El argumento de la educación es popular entre los filósofos y teóricos, pero en realidad no se trata de un argumento filosófico. No podemos determinar si es válido analizando conceptos, consultando intuiciones, estudiando las implicaciones de nuestros valores morales o leyendo la historia de la teoría política y viendo cómo el debate se ha desarrollado en el tiempo.

El argumento de la educación pertenece, en cambio, al ámbito científico social. El argumento dice que el compromiso es valioso porque produce ciertas consecuencias deseables. Si realmente produce esos resultados es algo que, en principio, podemos evaluar utilizando los métodos de las ciencias sociales. Así que quien proponga el argumento de la

educación tiene que suministrarnos pruebas relevantes. En ausencia de éstas, debemos seguir siendo escépticos sobre si el argumento es o no válido.

La manera más benévola de tener en cuenta el argumento de la educación es considerar que propone una afirmación empírica controvertida aunque posiblemente correcta. El argumento de la educación afirma que la participación hace que las personas aprendan más y sean más racionales. Puesto que se basa en una afirmación positiva y controvertida, quien la proponga también asume la carga de probarla. Esa persona debe aportar evidencias, que sean suficientes para resistir el examen habitual en las ciencias sociales, de que la participación tiene realmente estos efectos positivos. Debe aportar pruebas empíricas sólidas de que cuando los ciudadanos participan más tienden a adoptar una visión más amplia de los intereses ajenos, a buscar maneras de promover el bien común, a pensar a largo plazo y a lidiar con asuntos morales, filosóficos y científicos.

Idealmente, quien plantee el argumento de la educación nos suministrará propuestas específicas sobre las formas de participación que se supone nos ennoblecen y educan. Explicará la manera en la que esas formas de participación se cree que nos ennoblecen y educan. Por último, aportará pruebas empíricas suficientes que demuestren que esas formas de participación nos ennoblecen y educan de esa precisa manera. Si no es así, en ausencia de evidencias convincentes, no debemos aceptar el argumento de la educación.

Supongamos ahora que no sabemos medir lo que nos provoca la participación, y por lo tanto simplemente no sabemos si Mill tiene razón o está equivocado. En ese caso debe-

ríamos seguir sin aceptar como válido el argumento de la educación. De la misma manera que no deberíamos aceptar, sin las pruebas adecuadas, que la paleodieta nos hace estar más sanos, o no deberíamos aceptar, sin las pruebas adecuadas, que la participación política cura la ignorancia y el vicio.

La mera participación no mejora el conocimiento

El mero hecho de votar, ¿hace que las personas estén mejor educadas?

Como hemos visto en el capítulo 2, los ciudadanos que eligen votar tienden a estar mejor informados que aquellos que deciden no votar.^[111] Pero eso no basta para demostrar que la participación cause que la gente esté mejor informada. El capítulo 2 demostró que las personas que están más interesadas en la política son más propensas a participar y a estar mejor informadas. Esa evidencia implicaba que los votantes no saben más porque voten; más bien, votan más y saben más porque les gusta la política. Para apoyar el argumento de la educación necesitamos pruebas de que la participación política nos hace aprender más.

Comparemos este asunto con otro parecido. Muchos departamentos de filosofía intentan convencer a los alumnos de que deben especializarse en filosofía porque eso les hará ser más inteligentes. De hecho, los estudiantes de filosofía obtienen los mejores resultados globales en el examen de acceso a los estudios de posgrado (GRE, por sus siglas en in-

glés) y algunas de las mejores notas en los exámenes de admisión para la Facultad de Derecho (LSAT, por sus siglas en inglés), para la Facultad de Medicina (MCAT, por sus siglas en inglés) y para graduados en gestión de empresas (GMAT, por sus siglas en inglés).[112] Los estudiantes de filosofía suelen ser inteligentes. Aunque las notas de los exámenes, por sí solas, no aportan ninguna evidencia de que la filosofía haga que alguien sea más inteligente. El problema es que los estudiantes eligen sus asignaturas; las asignaturas no son elegidas para ellos. Los estudiantes tienden a especializarse en temas que encuentran interesantes y que se les dan bien. Así que es posible y plausible que los estudiantes de filosofía destaquen en esos exámenes estandarizados simplemente porque los estudiantes que deciden especializarse en filosofía ya son competentes en lógica, matemáticas y razonamiento crítico, precisamente las cosas que evalúan estos exámenes estandarizados. Usando el lenguaje de la psicología, aunque veamos que los estudiantes de filosofía consiguen las mejores notas sigue sin estar resuelto si las altas calificaciones de los alumnos de filosofía son el resultado de un «efecto del tratamiento», es decir, la filosofía te hace más listo, o un «efecto de selección», es decir, las personas inteligentes tienden a especializarse en filosofía.

De hecho, ya tenemos evidencias sólidas de la existencia de un efecto de selección. Los estudiantes de instituto que dicen tener pensado licenciarse en filosofía obtienen unas calificaciones medias de selectividad más altas que aquellos que se sienten atraídos por cualquier otra especialización, excepto física.[113] Aun así, es posible que exista un efecto de tratamiento además del efecto de selección, es decir, que

los estudiantes de filosofía comienzan siendo inteligentes, pero estudiar filosofía les hace ser todavía más inteligentes.

En principio podríamos evaluar si estudiar filosofía realmente determina que alguien sea más inteligente. Podríamos llevar a cabo un experimento sobre un gran número de estudiantes universitarios en el que se recopilasen sus calificaciones de referencia, se les obligara a cursar diferentes asignaturas y luego se viese cómo afecta esto a sus calificaciones finales. Sin embargo, este experimento nunca pasaría una junta de revisión institucional de la universidad.

Afortunadamente para este debate, los gobiernos no están sujetos a los estándares éticos de las juntas de revisión institucional de las universidades. Algunos gobiernos obligan a los ciudadanos a votar, y esto nos permite evaluar si conseguir que los ciudadanos voten hace que adquieran mayores niveles de conocimiento.

Los resultados del test son negativos. La politóloga Sarah Birch, en su completo libro *Full Participation* (Plena participación), analiza casi todos los artículos publicados que examinan si el voto obligatorio mejora el conocimiento de los votantes. Birch concluye que no lo hace. También concluye que éste no tiene un efecto significativo en la propensión individual a contactar con los políticos, en la tendencia a trabajar con los demás para abordar asuntos o en la participación en actividades de campaña.[114] En un trabajo relacionado, la politóloga Annabelle Lever analizó recientemente los estudios empíricos sobre el voto obligatorio y concluyó que no tiene «efectos perceptibles en el conocimiento o el interés político [o] en los resultados electorales».[115]

En resumen, si los ciudadanos empiezan a votar esto por sí mismos no provocará que tengan un mayor interés por la política o que aprendan más. Este tipo de participación no aporta beneficios educativos. Tampoco tenemos pruebas de que produzca un beneficio aretaico.

La democracia deliberativa

Muchos defensores del argumento de la educación estarán confundidos por estos resultados. Dirán que para que la participación nos eduque e ilustre, votar no es suficiente. Necesitamos hablar. Lo que necesitamos es una democracia deliberativa.

La «democracia deliberativa» se refiere a varias formas de democracia en las que la gente se junta para promover ideas, discutir sobre ellas, valorar los pros y los contras, escucharse los unos a los otros y criticar las ideas de los demás con una mente abierta. La mayoría de los demócratas deliberativos defiende un ideal en el que los ciudadanos discuten entre ellos de una manera desapasionada y científica y luego, como resultado, alcanzan un consenso acerca de qué debería hacerse. Los demócratas deliberativos creen que la democracia debería ser inclusiva, debería abarcar un conjunto de personas de todas las razas, identidades de género, religiones, estatus socioeconómico y demás.

Hélène Landemore dijo: «La deliberación se supone que [...] amplía las reservas de ideas e información, [...] separa los buenos argumentos de los malos, [...] [y conduce] a un

consenso sobre la “mejor” solución o la “más razonable”». [116] Bernard Manin, Elly Stein y Jane Mansbridge sostienen que la deliberación democrática es un proceso de formación y educación.[117] Joshua Cohen afirma: «La necesidad de proponer razones que persuadan a los demás ayudará a conformar las motivaciones que la gente trae consigo al procedimiento deliberativo». Cohen también mantiene que los procedimientos deliberativos ideales pueden «conformar la identidad y los intereses de los ciudadanos de maneras que contribuyen al bien común».[118] Jon Elster afirma que, en la deliberación democrática, las personas necesitarán plantear sus propuestas apelando al bien común y les resultará difícil defender en esos términos sus propuestas a no ser que realmente se preocupen por el bien común (en lugar de limitarse a hablar superficialmente de él).[119] Amy Gutmann y Dennis Thompson mantienen que, aunque la deliberación no logre alcanzar un consenso, normalmente hará que los ciudadanos se respeten más entre ellos.[120]

Los demócratas deliberativos no sólo quieren que las personas hablen de política; quieren que deliberen. La deliberación implica un proceso ordenado y guiado por la razón. Los demócratas deliberativos tienden a respaldar un exigente ideal de cómo debería proceder la deliberación política. Así, por ejemplo, Habermas dice que los que deliberan deberían observar las siguientes reglas:

- Los oradores deben ser coherentes; no deben contradecirse.
- Los oradores deben considerar los casos iguales por igual.

- Los oradores deben utilizar el lenguaje y las palabras de una manera consecuente, para asegurarse de que todos se están refiriendo a las mismas cosas. (No deberían existir definiciones ambiguas o intercambiables que pudieran interferir en la comunicación.) Los oradores deben ser sinceros; sólo deben afirmar aquello en lo que creen.
- Los oradores deben proporcionar motivos para introducir un tema en el debate.
- A cualquiera que sea competente para hablar se le debe permitir participar en el debate.
- Se debe permitir que los oradores discutan cualquier tema, afirmen lo que quieran y expresen cualquier necesidad, siempre y cuando sean sinceros.
- Nadie puede coaccionar o manipular a otro orador.

[121]

Cohen defiende unas reglas parecidas. Los participantes deben tener la misma voz. Todos deberían razonar sus opiniones, y sólo las razones expresadas durante la deliberación deben determinar el resultado de ésta. Entre todos deberían alcanzar un consenso o, si esto no es posible, deberían votar.

[122]

Lo que nos ocasiona la deliberación depende de nuestra psicología

La afirmación de que la deliberación nos educará e ilustrará ejerce una atracción inconsciente. Imaginemos cómo deliberarían los vulcanianos. Los vulcanianos son pensadores perfectamente científicos. Asignan su opinión de acuerdo con las evidencias. Buscan nuevas pruebas a favor y en contra de sus opiniones. Los vulcanianos no son leales a sus opiniones; rápidamente las abandonan cuando las pruebas dejan de respaldarlas.

Ahora pensemos en la manera en que deliberarían los hobbits, si los hobbits fueran perfectamente racionales. Los hobbits están mal informados. Sin embargo, si los hobbits fueran racionales y simplemente ignorantes, entonces la deliberación tendería a convertirlos en vulcanianos. Es probable que cada uno de ellos posea algo de información. Si sencillamente la compartieran aprenderían mucho.

Ahora imaginemos qué pasaría si juntamos a hobbits perfectamente racionales y a vulcanianos. Los vulcanianos son conscientes de que saben más que los hobbits, y los hobbits son conscientes de que saben menos que los vulcanianos. Pero los vulcanianos también admitirían que es posible que los hobbits tengan algún conocimiento del que ellos carecen. Reconocerían que incluso los hobbits tienen buenas ideas, opiniones y críticas. Los hobbits también reconocerían esto sobre ellos mismos. Cuando los hobbits idealmente racionales y los vulcanianos deliberan juntos, todos salen ganando.

Éste es el modelo de discurso que muchos demócratas deliberativos tienen en mente. Si las personas fueran sinceras y racionales, presentarían los motivos de sus opiniones, dieran a cada voz el debido respeto, y así sucesivamente, entonces por supuesto que la deliberación educaría a la gente. Si las

personas siguieran las reglas de Habermas o de Cohen, entonces deliberarían de la manera en que lo hacen los vulcanianos. Por supuesto que la deliberación las educaría y las ilustraría.

Pero, como comenta el filósofo Michael Huemer, la democracia deliberativa así descrita parece una fantasía: «Si hay una cosa que destaca cuando uno lee descripciones filosóficas de la democracia deliberativa, es lo alejadas que estas descripciones están de la realidad. De las cuatro características de la democracia deliberativa que Cohen identifica, ¿cuántas se satisfacen en cualquier sociedad actual?». [123] Huemer piensa que la respuesta es ninguna.

Habermas y Cohen dicen que los ciudadanos deben motivar sus propuestas. Creen que los ciudadanos deberían decidir qué hacer basándose sólo en las razones expuestas durante la deliberación. Afirman que debería vencer el mejor argumento. Pero en la deliberación y en las democracias actuales literalmente a nadie se le requiere que declare los motivos de sus propuestas políticas. En realidad, las personas presentan propuestas políticas sin aportar buenas razones, o ninguna razón en absoluto. De hecho, la gente a menudo se deja influir por la retórica, el carisma y la buena apariencia más que por la «fuerza del mejor argumento». [124]

Consideremos en cambio cómo deliberarían los *hooligans*, si es que queremos honrar sus discusiones con ese término. Los *hooligans* tratarán de dominar el debate. Se ignorarán, se rechazarán mutuamente y se burlarán unos de otros durante las discusiones. Se insultarán entre sí, o al menos murmurarán insultos por lo bajo. Los *hooligans* no lograrán ni aportar los motivos de sus puntos de vista ni aceptar los motivos de

los demás, incluso cuando debieran hacerlo. Se manipularán entre ellos alegremente, usarán el lenguaje de una manera deshonesto para confundir a la gente, y mentirán, si hacerlo les es de ayuda. Cuando se enfrenten a evidencias contrarias, los *hooligans* simplemente se pondrán tercos y se enfadarán. Cuando los *hooligans* deliberan, la «fuerza del mejor argumento» es impotente. Lo que importa es la retórica, el atractivo físico y el apoyo al equipo. Los *hooligans* se vuelven peores cuando deliberan.

Como he explicado en el capítulo 2, la psicología política demuestra que, en general, nosotros somos bastante más parecidos a los *hooligans* que a los vulcanianos. Nos afectan varios sesgos, que incluyen:

El sesgo de confirmación: tendemos a aceptar las evidencias que respaldan nuestras opiniones preexistentes.

El sesgo de disconformidad: tendemos a rechazar o ignorar las evidencias que refutan nuestras opiniones preexistentes.

El razonamiento motivado: tenemos preferencias sobre lo que pensamos, y tendemos a llegar y a mantener creencias que encontramos reconfortantes o gratificantes, o cualesquiera creencias que prefiramos tener.

El sesgo intergrupal: tendemos a formar coaliciones y grupos. Tendemos a demonizar a los miembros de los demás grupos, pero somos muy indulgentes y tolerantes con los miembros de nuestros grupos. Estamos de acuerdo con lo que sea que piense nuestro grupo y nos oponemos a lo que piensan los otros grupos.

El sesgo de disponibilidad: cuanto más sencillo nos resulta pensar en algo, más común pensamos que es esa cosa. Cuanto más sencillo nos resulta pensar en un acontecimiento que está ocurriendo, más significativas asumimos que serán las consecuencias. Así pues, somos terribles en el razonamiento estadístico.

El efecto de actitud previa: cuando nos preocupa mucho un tema, evaluamos los argumentos relacionados con ese tema de una manera más polarizada.

La presión social y la autoridad: las personas tienden a ser influenciadas de una manera irracional por la autoridad percibida, la presión social y el consenso.

Teniendo en cuenta estos sesgos predominantes en la psicología política, en la vida real la deliberación política bien podría corrompernos y embrutecernos en lugar de ennoblecernos e iluminarnos. La deliberación ofrece a los ciudadanos la oportunidad de confrontar nuevas ideas e información de una manera racional. Pero de igual manera, las fiestas de las fraternidades ofrecen a los estudiantes universitarios la oportunidad de practicar y cultivar la virtud de la sobriedad.

El trabajo empírico en la democracia deliberativa

Existe una gran cantidad de trabajo empírico sobre cómo procede en realidad la deliberación democrática y lo que realmente produce en la gente. Los resultados son en gran medida desalentadores para la democracia deliberativa y el argumento de la educación.

En un estudio exhaustivo que abarca toda la investigación empírica existente (hasta 2003) sobre la deliberación democrática, la politóloga Tali Mendelberg señala que «la evidencia empírica de los beneficios que los teóricos deliberativos esperan» es «escasa o inexistente».[125] En su estudio, Mendelberg descubre que:

- En los dilemas sociales, la deliberación a veces facilita la cooperación entre individuos, pero dificulta la cooperación entre grupos. Cuando la gente se identifica como miembro de un grupo, incluso como miembro de

un grupo político, la deliberación tiende a empeorar las cosas en vez de a mejorarlas.[126] (Recordemos que en el mundo real las personas tienden a identificarse como miembros de un grupo político.) Cuando los grupos son de diferentes tamaños, la deliberación tiende a exacerbar el conflicto en vez de mediar en él.[127] (Adviértase que, en circunstancias realistas, los grupos políticos tienden a ser de diferentes tamaños.) La deliberación tiende a hacer que las personas sean conscientes de los intereses de los demás. Sin embargo, algunos trabajos empíricos demuestran que es tan efectivo que los grupos manifiesten simplemente sus preferencias, sin que se establezca una discusión, como que manifiesten sus preferencias con una discusión.[128] Así que *per se* la deliberación en este caso no es útil.

- La búsqueda de estatus motiva gran parte de la discusión. En vez de debatir los hechos, las personas tratan de ganar posiciones de influencia y poder sobre los demás.[129]
- Las minorías ideológicas tienen una influencia desproporcionada, y mucha de esta influencia puede atribuirse al «atractivo social» de estos grupos.[130]
- Los individuos de mayor estatus hablan más, son percibidos como más precisos y creíbles, y tienen una mayor influencia, independientemente de si en realidad saben más.[131]
- Durante la deliberación, las personas utilizan el lenguaje de una manera sesgada y manipuladora. Intercambian, por ejemplo, un lenguaje concreto y uno abs-

tracto para aparentar que su posición es esencialmente buena (y cualquier maldad es accidental) mientras que la otra posición es esencialmente mala (y cualquier bondad es accidental). Si yo describo a mi amigo como amable, este lenguaje abstracto sugiere que habitualmente él adoptará un comportamiento amable. Si digo que mi enemigo donó dinero a Oxfam, este lenguaje concreto no aclara la cuestión de si este tipo de comportamiento encaja con el carácter de mi enemigo y podría ser esperado de nuevo.[132]

- Incluso cuando son incitados por moderadores a discutir asuntos controvertidos, los grupos tienden a evitar el conflicto y en cambio se centran en creencias y actitudes mutuamente aceptadas.[133]
- Cuando un ponente menciona información o creencias comúnmente sostenidas, esto tiende a hacerle parecer más inteligente y acreditado que los demás, y por lo tanto tiende a aumentar su influencia. Como resultado, concluye Mendelberg, «en la mayoría de las deliberaciones sobre asuntos públicos» la discusión en grupo tiende a «amplificar» los prejuicios intelectuales en lugar de «neutralizarlos».[134]
- La deliberación funciona mejor en «cuestiones de verdad objetiva», cuando los ciudadanos debaten hechos y estadísticas fácilmente verificables, como la información que se puede encontrar en la página web de la Oficina del Censo de Estados Unidos. En «otras ocasiones», cuando para evaluar los hechos los ciudadanos debaten teorías morales, de justicia o de las ciencias sociales, «es probable que la deliberación fracase».[135]

Mendelberg describe pruebas significativas de la existencia de razonamiento motivado en quienes deliberan. Cuando los oradores esperan tener una posición impopular, tienden a llevar a cabo una investigación mayor antes de que empiece la deliberación y a estar seriamente preparados para escuchar. No obstante, buscan pruebas que respalden sus opiniones al tiempo que ignoran las pruebas en su contra. Llegan preparados para escuchar porque quieren encontrar la manera de poner a la mayoría de su lado. Por el contrario, los oradores que esperan estar en posiciones mayoritarias no llegan preparados para escuchar y no realizan ninguna tarea previa.[136] Otros estudios han demostrado que cuando a quienes están a favor o en contra de la pena capital se les muestran nuevas investigaciones sobre los efectos disuasorios de la pena capital, tanto unos como otros interpretan los estudios de manera favorable a sus puntos de vista preexistentes.[137]

Después de estudiar muchos más ejemplos de razonamiento motivado en la política, Mendelberg concluye que:

el uso de argumentos razonados para reforzar un sentimiento previo es un fenómeno generalizado que supone un reto significativo para las expectativas de la deliberación. El razonamiento motivado tiene un poder considerable para interferir con la motivación que alberga la teoría deliberativa: la motivación para tener una mentalidad abierta, imparcial y justa. Los que deliberan difícilmente pueden perseguir la verdad y la justicia si ven todo lo que está a favor de sus ideas previas a través de un cristal de color de rosa y todo lo que está en contra de ellas a través de uno oscuro.[138]

En resumen, las personas tienden a deliberar como *hooligans*, no como vulcanianos. Por lo tanto, Mendelberg termi-

na su análisis observando que:

cuando los grupos participan en una discusión, no podemos contar con ellos para generar empatía y reducir los intereses egoístas, para ofrecer unas oportunidades de participación igualitarias e influencia incluso a los menos poderosos, para abordar la discusión con una mente abierta a los cambios, y para ser influenciados no por las presiones sociales o los compromisos irreflexivos con ciertas identidades sociales o con el poder, sino por el intercambio de razones pertinentes y sólidas.[139]

La postura de Mendelberg sobre la literatura empírica no es inusual. Otros análisis de la literatura política existente, incluidos aquellos de los que están a favor de la democracia deliberativa, llegan a conclusiones similares.[140] Por ejemplo:

- La deliberación tiende a desplazar a las personas hacia una versión de su ideología más extrema, en lugar de hacia versiones más moderadas. El teórico del derecho Cass Sunstein llama a esto la «ley de la polarización del grupo».[141]
- La deliberación acerca de asuntos sensibles —como las leyes sobre pornografía— con frecuencia conduce a la «histeria» y el «sentimentalismo» y las partes del debate acaban simulando emergencias morales, se abuchean y se silban unos a otros.[142]
- En una deliberación real, algunos grupos consiguen una mayor voz que otros, y con frecuencia los líderes son elegidos según criterios sexistas o racistas.[143]
- La deliberación provoca a menudo que los oradores elijan posturas incoherentes con sus propios puntos de

vista, posturas de las que «se arrepienten más tarde».
[144]

- La deliberación provoca con frecuencia que los oradores duden de si existe una postura correcta. Esto conduce al escepticismo o nihilismo moral o político.
[145]
- La deliberación a menudo hace que los ciudadanos sean indiferentes y escépticos con respecto a la política, y así impide que participen o actúen. La exposición a puntos de vista contrarios tiende a inducir a los ciudadanos a desligarse de la política, reduciendo así su grado de participación cívica.[146]
- Durante la deliberación, los ciudadanos cambian con frecuencia sus preferencias y alcanzan un consenso sólo porque son manipulados por poderosos intereses particulares.[147]
- A menudo el consenso se produce porque los ciudadanos evitan a propósito los temas polémicos, incluso durante los foros deliberativos organizados para hacerles confrontar esos temas.[148]
- Más que producir consensos, la deliberación pública puede causar desacuerdos, así como la formación de *in-groups* (mis compañeros) y *out-groups* (los demás).[149] También puede conducir a la violencia.[150]
- Los ciudadanos prefieren no involucrarse en modos de razonamiento deliberativos y prefieren que la deliberación no dure mucho tiempo.[151] No les gusta deliberar.

En general, la literatura empírica sobre la deliberación no pinta bien para los demócratas deliberativos. La mayoría de los estudios encuentra que la deliberación real no logra dar los resultados que a los demócratas deliberativos les gustaría ver. De hecho, con frecuencia da los opuestos. Estos resultados, por lo tanto, tienden a desautorizar el argumento de la educación. A primera vista, la evidencia empírica parece mostrarnos que las personas se comportan demasiado como *hooligans* como para deliberar adecuadamente y que la deliberación las hace ser todavía más *hooligans*.

Algunos demócratas deliberativos abogan por sustituir, o al menos complementar, el voto masivo con «votaciones deliberativas». En una votación deliberativa, se reúne, por ejemplo, a mil ciudadanos para que deliberen sobre un tema dado. Los ciudadanos se seleccionan al azar, aunque los organizadores de la votación tratan de asegurar que la demografía del cuerpo deliberativo es similar a la del conjunto de la comunidad o el país. Los organizadores dan a los oradores fuentes de información relevantes, como noticias, artículos académicos de las ciencias sociales y argumentos filosóficos de varias corrientes. Un moderador incita a los participantes a deliberar y a hacerlo de manera adecuada. Trata de asegurar que la gente se ajusta a los temas disponibles y que nadie domina la conversación. Existen algunas evidencias de que este tipo de deliberación moderada puede funcionar, al menos en el laboratorio, e incluso en algunos escenarios del mundo real.

Aun así, si tratamos de trasladar esos experimentos a la toma de decisiones en el mundo real, las votaciones delibera-

tivas son propensas al abuso. Una cosa es realizar votaciones deliberativas moderadas y controladas cuando nada está en juego. Pero es diferente cuando esas votaciones pueden de verdad elegir medidas políticas. En el mundo real los políticos y otros tratarán de controlar la agenda, enmarcar el debate de modo que resulte favorable a su postura, distribuir materiales informativos que favorezcan a su parte y hacer que la otra parte parezca estúpida, y así sucesivamente. Como he analizado en el capítulo 2, la manera en que se formula una pregunta o un debate puede fácilmente llevar a la gente a cambiar de postura.

Consideremos la manera en que los profesores que imparten clases de política tenderán a seleccionar materiales que abarquen muchos puntos de vista, pero aun así tenderán a seleccionar materiales más convincentes cuando éstos respalden su perspectiva y tenderán a enseñar de una manera que favorezca sus opiniones. Tienden a hacer esto incluso cuando quieren ser imparciales, porque es difícil ser imparcial con el contrario. Esto ocurre cuando no hay nada en juego. ¿Qué ocurre cuando la deliberación importa realmente, como cuando puede decidir una ley?

Dicho esto, la investigación sobre la votación deliberativa es prometedora. Ésta podría ser capaz de superar muchos de los problemas de la participación y la democracia masivas. Pero los defensores de la votación deliberativa aún no tienen suficientes pruebas para proclamarla como una solución a nuestros problemas o para rebatir mi tesis de que la participación política tiende a corromper.

Al final, en la elección entre democracia y epistocracia, soy un instrumentalista. Si la democracia con votación deli-

berativa (con los abusos y defectos que tenga) resulta que produce mejores resultados que la mejor forma de epistocracia (con los abusos y defectos que tenga), entonces defenderé la democracia con votaciones deliberativas. Si los resultados son otros, defenderé la epistocracia. Como he dicho en la introducción, y como argumentaré en capítulos posteriores, no tenemos pruebas para saber seguro cuál funcionará mejor. Pero el trabajo existente sobre la democracia deliberativa no es prometedor.

Por qué un resultado neutral es un resultado negativo

Como hemos visto, existe una amplia evidencia empírica que demuestra que la deliberación a menudo nos embrutece y corrompe, y que con frecuencia exacerba nuestros sesgos y nos conduce a un conflicto mayor. Sin embargo, sólo como hipótesis, supongamos que esta evidencia no existe. Imaginemos, en cambio, que todo lo que tuviésemos fueran resultados neutros. Es decir, supongamos que los politólogos empíricos han tratado constantemente de evaluar la tesis de que la deliberación nos educa e ilustra, pero una y otra vez no logran encontrar pruebas de que sea así. En ese caso, sería tentador concluir que la deliberación es inútil e inefectiva, pero que al menos no es dañina.

Los investigadores a menudo presentan sus hallazgos de esta manera. A veces dicen que aunque no encontraron resultados positivos, al menos tampoco los evaluaron negativos. Los resultados fueron neutrales.

Yo, por el contrario, sostendré que en este caso un resultado neutro es normalmente negativo. Si las personas deliberan juntas, pero esto no las educa o ilustra, entonces significa que de hecho se encuentran en una peor situación como resultado de la deliberación. Si tengo razón, entonces el trabajo empírico existente sobre la democracia deliberativa es mucho más condenatorio de lo que se han dado cuenta otros filósofos, teóricos políticos y politólogos.

Lo que para una persona es racional creer o no creer depende de la evidencia que tenga disponible. Imaginemos que un niño ha llevado una vida protegida, sin contacto con la historia, la geología, la biología, la física o la cosmología. Cree, basándose en el testimonio de sus padres, que son creacionistas de la Tierra Joven, que el universo y todos los animales fueron creados hace seis mil años. Pero supongamos que entonces este joven asiste durante dieciséis años a clases de historia, geología, biología, física y cosmología. Durante este tiempo, consigue secuenciar el ADN, recrea el experimento del guisante de Gregor Mendel, maneja fósiles y cosas parecidas. Después de dieciséis años de intenso estudio, sin embargo, imaginemos que continúa creyendo que el mundo tiene seis mil años y que todos los animales fueron creados tal y como son en la actualidad.

En este caso, desde un punto de vista epistemológico, se encontraría en una situación peor. A fin de cuentas, se encontró con una abrumadora cantidad de pruebas que confirman la evolución y refutan el creacionismo de la Tierra Joven. Debería haber cambiado de opinión, pero no lo hizo. Después de dieciséis años de estudio, la brecha entre lo que piensa y lo que debería pensar ha aumentado. Sus creencias

están menos justificadas ahora de lo que lo estaban hace dieciséis años, antes de asistir a las clases y realizar los experimentos. Ha violado así sus deberes epistémicos. Ha añadido más faltas a su cuenta epistémica. Desde el punto de vista epistemológico, después de conseguir nuevas pruebas, es más negligente de lo que era antes. En ese caso, sería un error reportar que asistir a las clases tiene un efecto neutral en su situación epistémica. Esta persona realmente se encuentra peor.

Ahora consideremos lo que ocurre durante la deliberación. Cuando alguien se da cuenta de que otras personas inteligentes y bien informadas no están de acuerdo con él sobre un asunto, puede preguntarse si debería reducir la confianza en sus propias creencias.^[152] Si encuentra información y pruebas nuevas, debería revisar sus creencias en consecuencia. Incluso en las deliberaciones mal dirigidas y desarrolladas, la mayoría de los ciudadanos encuentra información y argumentos nuevos que deberían hacerle revisar sus creencias o reducir su grado de confianza. Los ciudadanos deben valorar el testimonio de otros ciudadanos basándose en la probabilidad de que esos ciudadanos sean expertos, razonables y fiables, y revisar sus creencias en consecuencia. Si los ciudadanos no modifican sus opiniones de manera acorde, entonces su situación epistémica ha empeorado. La deliberación les ha hecho más negligentes.

Como tal, cuando la deliberación no tiene ningún efecto en las creencias de los ciudadanos o en el grado de credibilidad de sus opiniones, en general deberíamos interpretar esto como una muestra de que la deliberación empeora su situación, desde un punto de vista epistemológico. De la misma

manera que un joven creacionista creyente en la Tierra Joven que haya ido a la universidad es epistémicamente inferior a un joven creacionista creyente en la Tierra Joven sin estudios, así una persona que no reconsidere sus opiniones o el grado de creencia en ellas después de una deliberación es (normalmente) epistémicamente inferior a su situación antes de la deliberación.

Los demócratas deliberativos deben concluir que comentarios similares se pueden aplicar al estatus moral de los ciudadanos después de la deliberación. Los demócratas deliberativos normalmente sostienen que las reglas de la deliberación correcta son morales. Creen que los ciudadanos tienen el deber moral de acatar las reglas de la democracia deliberativa. En su opinión, los ciudadanos están obligados a deliberar adecuadamente. Dicho esto, si nos encontramos con que la mayoría de los ciudadanos no está deliberando correctamente, el demócrata deliberativo debería concluir que la brecha entre lo que el ciudadano debería haber hecho y lo que en realidad ha hecho se ha ampliado. El ciudadano ha añadido más faltas morales a su cuenta moral vital. Después de la deliberación, es más deficiente desde un punto de vista moral de lo que era antes.

«La gente no está deliberando de la manera correcta»

Mutz observa que: «Una cosa es afirmar que la conversación política tiene potencial para producir resultados beneficiosos si va unida a una gran variedad de criterios que no

se cumplen, y otra argumentar que las conversaciones políticas, tal como se desarrollan, producen beneficios significativos para los ciudadanos».[153] Las personas reales (ya sea en reuniones vecinales o en experimentos de laboratorio) no suelen seguir las reglas de Habermas o de Cohen para llevar a cabo una correcta deliberación. Normalmente la deliberación tampoco genera los resultados previstos.

Puesto que, en general, el trabajo empírico sobre la deliberación muestra unos resultados negativos, se podría suponer que la mayoría de los demócratas deliberativos se desilusionaría y dejarían de ser demócratas deliberativos. Se podría esperar que la mayoría de los demócratas deliberativos defendiera la deliberación con cautela o con reservas, sólo en esos casos en los que tenemos evidencias sólidas de que funciona.[154]

Por el contrario, los demócratas deliberativos tienden a quedarse perplejos por los resultados empíricos citados antes. (Hay que decir que en esta situación los demócratas deliberativos con una orientación empírica se comportan mucho mejor que los filósofos y los teóricos.) Tienden a asumir que los beneficios de la deliberación se revelarán a su debido tiempo. Presumen que estamos a punto de descubrir un método que asegure que la gente real delibera como lo haría un vulcaniano en lugar de como lo haría un *hooligan*. Mendelberg observa que a pesar de «la escasez de pruebas que muestran que la deliberación [...] funciona como se esperaba», y a pesar del peligro de que la deliberación pueda empeorar las cosas, muchos teóricos quieren crear todavía más oportunidades para la deliberación en la vida real.[155]

Muchos teóricos políticos dicen que lo que necesitamos es una deliberación «apropiada». Los estudios empíricos no desvirtúan o refutan los pretendidos beneficios de la democracia deliberativa porque, como la misma investigación demuestra, «las personas no están deliberando de la manera correcta», la manera en que los demócratas deliberativos dicen que deberían.[156] Por ejemplo, Landemore mantiene que estos estudios simplemente demuestran que necesitamos encontrar maneras para «establecer las condiciones óptimas» para producir «una deliberación genuina con los demás».[157] Incluso Mendelberg especula que llevando a cabo una investigación empírica adecuada «podemos esperar crear las condiciones que permitan que la deliberación tenga éxito».[158]

Los demócratas deliberativos pueden afirmar con razón que la investigación no ha desvirtuado sus opiniones, porque la gente no está deliberando de una manera adecuada. Después de todo, como debería saber cualquiera que haya estudiado introducción a la lógica, estos dos grupos de afirmaciones son compatibles:

- A. Si las personas deliberan de manera apropiada, esto tenderá a educarlas y ennoblecerlas.
- B. Las personas no deliberan de manera apropiada, y la deliberación inadecuada no logra educarlas y ennoblecerlas. De hecho, las embrutece y acentúa sus sesgos.

Las pruebas que he expuesto antes tienden a verificar B, pero verificar B no refuta A. La afirmación «Si P entonces Q» no es desvirtuada por la prueba de «no P y no Q». Así, la

investigación empírica no demuestra que una deliberación apropiada no logre educar o ennoblecer. Los demócratas deliberativos pueden continuar afirmando que si la gente siguiera, por ejemplo, las normas de Habermas para un discurso apropiado, entonces la deliberación proporcionaría innegables beneficios educativos y aretaicos. La propia evidencia demuestra que la gente no sigue esas reglas.

Esta respuesta es correcta. Aun así, los demócratas deliberativos no deberían quedarse tranquilos. Para ver por qué, parodiemos el debate.

Sigma Alpha Epsilon «se esfuerza para dar a los hombres jóvenes el liderazgo, los conocimientos, el servicio y las experiencias sociales que necesitan para sobresalir». Los capítulos de esta fraternidad «se esfuerzan para formar a sus miembros como caballeros, para que puedan establecer un ejemplo en la sociedad actual».[159] Sigma Nu caracteriza a sus miembros como «caballeros» que «creen en la vida del amor, caminan por la senda del honor y sirven a la luz de la verdad».[160] Beta Theta Pi pretende «desarrollar hombres de principios para una vida ejemplar».[161] Phi Delta Theta «fue construida sobre tres pilares que no se han desplazado ni una pulgada desde que» se fundó la fraternidad, incluido el pilar del «logro [...] de un alto estándar de moralidad».[162]

Normalmente las fraternidades están fundadas sobre nobles ideales. Se esfuerzan por transformar a hombres ordinarios en hombres extraordinarios, por sacar lo mejor de cada uno de ellos. La mayoría de las fraternidades tiene amplios programas educativos dedicados a cultivar la virtud, la erudición y el compromiso de servicio entre sus hermanos. Se

supone que las fraternidades sociales universitarias convierten a los hombres en hombres mejores. Se supone que estas fraternidades cumplen funciones tanto educativas como aretaicas.

Las fraternidades tienden a quedarse muy lejos de estos ideales. Muchas fraternidades universitarias están llenas de hombres borrachos que se aprovechan de mujeres borrachas. La representación de los hombres que pertenecen a una fraternidad entre los hombres que cometen violaciones o abusos sexuales en un campus universitario es desproporcionada.[163] Los hombres que ingresan en las fraternidades beben más, y beben con más frecuencia, que los demás hombres de la universidad.[164] Los hombres que pertenecen a una fraternidad son más propensos a implicarse en fraudes académicos que los hombres que no se unen a una fraternidad.[165] Aunque la mayoría de las declaraciones de misión de las fraternidades dicen que están comprometidas con altos estándares de conocimiento, en su primer año los hombres que pertenecen a una fraternidad tienden a tener un peor promedio de calificaciones (GPA, por sus siglas en inglés) y a obtener peores resultados en varios exámenes de habilidad cognitiva que los hombres que no ingresan en una fraternidad, aunque esta brecha tiende a reducirse con el tiempo.[166] Es posible que éstos sean tan sólo efectos de selección, pero al hacer una búsqueda en la literatura, no pude encontrar ninguna evidencia que sostenga que ingresar en una fraternidad tienda a mejorar el promedio de calificaciones de sus miembros.

Por supuesto, no todas las fraternidades son iguales. Ciertos capítulos de fraternidades en algunos campus son mejo-

res que los demás. Aun así, la evidencia parece mostrar que las fraternidades tienden a minar sus objetivos educativos y aretaicos en lugar de respaldarlos. Las fraternidades parecen ser más una enfermedad que una cura, por muy nobles que fueran las intenciones de sus fundadores.

Imaginemos una conversación en la que alguien crítico con las fraternidades universitarias exprese estos asuntos. El crítico se queja de la embriaguez, los abusos a los no iniciados, la explotación sexual de las mujeres, la homofobia y los pobres resultados académicos. Ahora imaginemos que el director ejecutivo de Sigma Alpha Epsilon responde:

Cierto, la mayor parte de las fraternidades actuales tiende a corromper a los hombres en lugar de ennoblecerlos. Pero las fraternidades educarían y ennoblecerían a los hombres universitarios si los hombres de las fraternidades simplemente actuaran de manera correcta y pasaran por la experiencia de la fraternidad de una manera apropiada. La experiencia de la fraternidad universitaria ofrece a los hombres una excelente oportunidad para convertirse en auténticos caballeros, que viven con honor, que se aferran a los estándares morales más elevados. Es una lástima que los hombres no aprovechen adecuadamente esta oportunidad. Aun así, creo que es importante que sigamos proporcionándoles esa oportunidad, tanto como sea posible. También es importante que sigamos investigando maneras para inducir a los hombres a utilizar la experiencia de la fraternidad de una manera correcta. De hecho, lo estamos haciendo ahora, ya que estamos tratando de imponer más restricciones al comportamiento de nuestros miembros. Estamos investigando seriamente cómo generar un comportamiento mejor en nuestros miembros.

En cierto sentido la respuesta del director ejecutivo es absolutamente correcta y, sin embargo, no ha entendido nada. El director probablemente tiene razón en que las fraternidades ennoblecerían y educarían si los hombres que se unen a ellas sencillamente se comportaran de manera apropiada. El director también tiene razón en que en principio debería existir una manera de crear fraternidades que generase re-

sultados consistentemente positivos. El director también tiene razón al afirmar que si se descubriera tal método para dirigir las fraternidades, entonces podríamos esperar fundadamente que todos los hombres se unieran a ellas.

Al mismo tiempo, el director no se toma en serio las críticas a las fraternidades. Los críticos con las fraternidades no niegan que en principio, o bajo determinadas circunstancias ideales, las fraternidades podrían educar y ennoblecer. En cambio, se quejan de que en realidad las fraternidades no educan ni ennoblecen; embrutece y corrompen. Tienden a hacer más mal que bien. En teoría, podríamos encontrar la manera de que las fraternidades funcionaran bien, pero ahora mismo no parece que sepamos cómo hacerlo, y la investigación actual no es del todo prometedora.

Los demócratas deliberativos quieren evitar este error. Si dijeran: «Claro, la deliberación actual confunde a la gente, pero una deliberación apropiada mejoraría su carácter y su conocimiento», eso no es muy diferente de afirmar: «Claro, las fraternidades actuales confunden a los hombres, pero una fraternidad apropiada mejoraría su carácter y conocimiento».

La política puede cumplir una función educativa o aretáica. Muchas cosas, como unirse a una banda callejera, inyectarse heroína o dejar el instituto, también pueden hacerlo. Pero, en general, el argumento de la educación en la participación política parece igual o peor que el argumento de la educación en la participación en las fraternidades. Es más probable que las formas más comunes de participación política nos corrompan que nos ennoblezcan. Quizá en el futuro un politólogo descubra una forma de participación que real-

mente tienda a ennoblecer a la mayoría de la gente, y que podría ser implementada sin abuso a gran escala. Del mismo modo, algún día un reformista podría encontrar la manera de que las fraternidades funcionaran mejor, no sólo en general, sino con reformas que pudiésemos implementar a gran escala de manera viable. Ese día todavía no ha llegado.

Conclusión: contra la política

A veces, para el carácter epistémico de una persona es mejor permanecer en la ignorancia y la apatía. A veces, aunque la gente recopila información, lo hace de una manera sesgada y corrupta. Quizá la predisposición a ser corrompidos siempre está ahí, pero es mejor que permanezca latente.

Por estas razones, tenemos motivos razonables de peso para no animar a cada vez más ciudadanos a participar en la política, a dedicar tiempo a pensar en la política, a ver las noticias políticas o a participar en la deliberación política. Si la participación política tiende a ser un elemento corruptor en vez de edificante, esto va en su contra. Sin embargo, puede suceder que este supuesto sea superado, si la participación generalizada produce un bien mayor más importante, o si resulta que la participación supone algún tipo de fin en sí misma. Pasemos a los argumentos al respecto.

Capítulo 4

La política no nos empodera ni a ti ni a mí

Un hombre no es menos esclavo porque se le permita elegir un nuevo amo en el plazo de unos años.

HERBERT SPENCER, «El derecho a ignorar al Estado».

La participación política tiende a tener un efecto corruptor en nuestro carácter moral y epistémico, pero quizá aporte un beneficio que supere este coste. Es un pacto con el diablo, pero tal vez deberíamos aceptarlo.

Yo tenía una compañera de clase en la universidad que creía sinceramente que era una bruja y que tenía el poder de alterar el clima de manera imperceptible. Sin duda, se sentía empoderada cuando hacía uno de sus falsos hechizos. El sentimiento era real, pero la creencia era una ilusión.

Me preocupa que ocurra algo parecido con los votantes en las democracias. Muchos legos y teóricos creen que la liber-

tad y el compromiso políticos son beneficiosos para nosotros como individuos, porque de alguna manera nos empoderan (de nuevo, como individuos). La sufragista y líder feminista Elizabeth Cady Stanton afirmó: «El derecho al sufragio es simplemente el derecho a gobernarse uno mismo. Todo ser humano nace en este mundo con ese derecho».[167] Más recientemente, el filósofo Michael Cholbi afirmó que el derecho a votar es esencial para el derecho de autodeterminación, que según él significa «el derecho a conformar las condiciones de la propia existencia».[168]

En este capítulo examinaré cinco maneras en las que, según varios filósofos y pensadores no expertos, la posesión de las libertades políticas y la participación en la política podrían empoderar a los individuos:

Consentimiento: tu libertad y participación políticas te permiten dar tu consentimiento al gobierno.

Intereses: tu libertad y participación políticas hacen que el gobierno sea receptivo a tus intereses.

Autonomía: tu libertad y participación políticas te dan mayor autonomía.

No dominio: tu libertad y participación políticas impiden que los demás te dominen.

Desarrollo moral: tu libertad y participación políticas son fundamentales para que desarrolles el sentido de qué es una buena vida y la capacidad del sentido de la justicia.

En cambio, yo sostengo que tu libertad y participación políticas no te permiten consentir al gobierno, normalmente no promueven tus intereses, no aumentan tu autonomía de forma significativa, no te protegen del control y no contribuyen a tu desarrollo moral como persona libre e igual. Excepto en circunstancias excepcionales, estás más empoderado si te en-

cuentras un billete de cinco dólares en la acera que si posees el derecho al voto, a presentarte a un cargo político o a participar en la política. Stanton y Cholbi están equivocados. Cuando las sufragistas lograron que las mujeres tuvieran derecho a votar, empoderaron a las mujeres como grupo, pero en general, no empoderaron a ninguna mujer concreta, excepto a la pequeña minoría que obtuvo un cargo político.

Estos cinco argumentos se usan con dos propósitos diferentes. En primer lugar, muchos teóricos de la democracia creen que estos argumentos demuestran que la participación democrática es valiosa para la mayoría de los ciudadanos. En segundo lugar, muchos teóricos de la democracia creen que estos argumentos pueden explicar por qué, por una cuestión de justicia, los ciudadanos deberían ser empoderados con el derecho a votar y a postularse a un cargo, incluso aunque la mayoría de ellos sean incompetentes. Es decir, quizá los ciudadanos tienen tanto interés en poseer los derechos al voto que merece la pena dejarles que impongan decisiones tomadas de manera incompetente a sus conciudadanos. Si, por ejemplo, los derechos políticos fueran en algún sentido esenciales para la autonomía personal, esto podría ser una razón para preferir la democracia con sufragio universal a un sistema epistocrático que intenta evitar la toma de decisiones incompetentes.

Así, algunas de las afirmaciones del tipo «la democracia nos empodera» tienen como propósito demostrar que la participación democrática es buena, mientras que otras pretenden mostrar que no imbuir a todas las personas con iguales derechos políticos es injusto. Sin embargo, si tengo razón en que los derechos políticos no nos empoderan en ningún sen-

tido significativo, entonces para mí esto consigue dos objetivos. En primer lugar, elimina una serie de objeciones a mi tesis de que la mayoría de nosotros sencillamente debería minimizar el grado en que nos implicamos en la política. En segundo lugar, elimina una serie de objeciones a la epistocracia.

Nótese que aquí mi interés se centra en explicar que la democracia no te empodera como individuo. Si estoy en lo correcto, al perder el derecho a votar en una epistocracia, la epistocracia no te restará entonces poder como individuo en ningún modo que resultara interesante. Pero advirtamos la diferencia entre estas dos preguntas:

- ¿Te empoderan tus libertades políticas?
- Cuando grandes grupos de personas poseen libertades políticas, ¿empoderan estas libertades a todo el grupo?

Son cuestiones distintas. Es posible que la respuesta a la primera pregunta sea «no» aunque la respuesta a la segunda pueda ser «sí». Por supuesto, la democracia en cierto sentido empodera a los grupos —después de todo, la mayoría posee un poder significativo—, aunque de una manera que no da poder a los individuos que forman parte de esa mayoría. La sufragista Susan B. Anthony dijo: «Mujeres, tanto podríamos ser perros ladrando a la luna como demandantes del derecho al voto».[169] Anthony podía tener razón en que las mujeres como grupo se convirtieron en algo más que meras demandantes cuando muchos miembros de ese grupo adqui-

rieron el derecho a votar. Sin embargo, yo sostendré que todavía es válido que incluso con el derecho a votar, cada mujer como individuo —y también cualquier otra persona— sigue siendo un mero demandante.

El liberalismo y los derechos políticos

En este capítulo me pregunto si los derechos democráticos y la participación política tienden a empoderar a los ciudadanos como individuos de una manera significativa. Es importante dejar claro cuál es la pregunta.

Parece existir una estrecha conexión entre la democracia y la libertad liberal. Es decir, en la realidad los países democráticos existentes tienden a proteger de manera más efectiva las libertades civiles y económicas de los ciudadanos que los no democráticos, y los países liberales, a su vez, tienden a ser más democráticos. Existe una estrecha correlación positiva entre hasta qué punto un país tiene elecciones libres y abiertas y el grado en que protege los derechos civiles. Existe una correlación positiva más débil, pero aún sólida, entre hasta qué punto los países tienen elecciones libres y abiertas y el grado en que protegen la libertad económica. No pongo en duda estas conexiones; al contrario, en otro trabajo he demostrado que tales correlaciones existen.^[170]

La libertad liberal y la democracia no están asociadas en un nivel conceptual. Un régimen político podría ser liberal pero no democrático, o democrático pero no liberal. En el mundo tenemos algunos ejemplos de países no democráticos

pero liberales y muchos casos de democracias no liberales. Aun así, las democracias actuales tienden a ser más liberales que las menos democráticas. Por qué es así es algo discutido. Hay quienes piensan que se trata sólo de una correlación positiva. Quizá las condiciones de fondo que tienden a generar políticas liberales también tienden a crear estructuras políticas democráticas. Otros creen que existe causalidad. Quizá el liberalismo hace que exista la democracia, la democracia propicia el liberalismo o se refuerzan mutuamente.

En este capítulo, sin embargo, me pregunto si la conexión entre democracia y libertad es incluso más profunda que eso. Muchas personas, incluida la mayor parte de la gente corriente en Estados Unidos, insisten en que la democracia es algo más que un instrumento útil para promover la libertad. Creen que la misma política democrática es una clase importante de libertad, que la democracia es esencial para la libertad o que los derechos a votar, presentarse a un cargo político o participar son constitutivos de lo que significa ser libre.

En principio, una epistocracia podría hacer plenamente efectivas las libertades liberales. (De hecho, en capítulos posteriores, una de las razones por las que definiendo la experimentación con la epistocracia es que pienso que la epistocracia protegería y promovería las libertades liberales mejor de lo que lo hace la democracia.) Pero si existe esta conexión más profunda entre democracia y libertad, entonces para algunos ciudadanos la epistocracia supondría siempre la pérdida de una clase de libertad importante. Sin embargo, como argumentaré en este capítulo, hay pocas razones para pensar que la igualdad de derechos para votar o presentarse a un cargo es importante para la libertad o la autonomía personal.

El argumento del consentimiento

Empezaré rebatiendo el argumento más débil a favor de que la democracia nos empodera. En quinto curso mi profesor de ciencias sociales me contó que la democracia reside en el consentimiento de los gobernados. Después de eso, cada año mis profesores de ciencias sociales y de historia me dijeron lo mismo. Luego, en la universidad, cursé una asignatura de filosofía política y aprendí que estaban equivocados. Los filósofos, tanto los que están a favor como los que desaprueban la democracia, han desmentido por completo la afirmación de que ésta reside en el consentimiento de los gobernados; de hecho, desacreditaron esta afirmación antes de que las democracias modernas fueran siquiera instauradas. Aun así, los lectores legos pueden no saber por qué el argumento del consentimiento no es válido. Por lo tanto, es el momento de rematar este asunto antes de continuar con argumentos más desafiantes.

El argumento del consentimiento sostiene que para mí es valioso poseer las libertades políticas y participar en política, porque de esta manera puedo expresar mi consentimiento al gobierno o puedo tener una relación consensuada con mi gobierno. El argumento es el siguiente:

1. La democracia reside en el consentimiento de las personas.

2. Un ciudadano no puede dar su consentimiento al gobierno a menos que tenga derecho a votar o a presentarse a un cargo político.
3. Un ciudadano que tiene derecho a votar o a presentarse a un cargo político, y que ejercita ese derecho, puede dar su consentimiento al gobierno.
4. Para los ciudadanos es valioso vivir bajo un sistema político al cual dan su consentimiento.
5. Por lo tanto, la participación política unida a los derechos a votar y a presentarse a un cargo político es valiosa para todos los ciudadanos.

El problema de este razonamiento es que para la inmensa mayoría de nosotros la relación con nuestro gobierno y sus leyes no está, y no puede estar, consensuada.

Para ver el motivo, consideremos qué sería necesario para tener una relación o llevar a cabo una transacción genuinamente consensual. Hace poco decidí comprar una guitarra Fender American Deluxe Telecaster. Todas estas afirmaciones eran verdad:

- A. Llevé a cabo un acto que implicaba mi consentimiento. En este caso, encargué la guitarra a un distribuidor. El resultado —perdí dinero pero me hice con una Telecaster— no habría sucedido si yo no hubiera realizado el acto que significaba mi consentimiento.
- B. Yo no estaba obligado a realizar ese acto; tenía una manera razonable de evitar hacerlo.
- C. Si yo hubiera dicho de forma explícita «¡Me niego a comprar una Fender Telecaster a ese precio!», el inter-

cambio nunca habría tenido lugar.

- D. El distribuidor no tenía derecho a quedarse mi dinero si no me enviaba la guitarra; tenía que mantener su parte del trato.

Si no se hubiera dado alguna de esas condiciones, no habría sido una transacción consensuada. Sustituamos cualquiera de las siguientes condiciones equivalentes a-d por las anteriores A-D:

- a. El distribuidor me envió la guitarra y se quedó con mi dinero, aunque yo nunca realicé un pedido.
- b. El distribuidor me pone una pistola en la cabeza y me dice que debo comprar la guitarra o morir.
- c. Le digo al distribuidor que no quiero la Telecaster, pero de todas maneras me la manda.
- d. El distribuidor se queda mi dinero, y además la guitarra.

Si sustituimos alguna de las condiciones A-D por las condiciones a-d la transacción deja de estar consensuada. Bajo las condiciones a o b se trata de un robo. En c el distribuidor me acaba de dar un regalo sin mi consentimiento. Si me envía una factura no la tengo que pagar puesto que no he accedido a abonarla a cambio de la guitarra. En d el distribuidor comete un fraude, o al menos no está cumpliendo su parte del trato. No consentí en darle mi dinero al distribuidor; consentí en darle mi dinero sólo si además conseguía mi guitarra.

Cuando, como votante individual, votas por un candidato, una medida o una decisión política, esto ¿se parece más a las condiciones A-D o a-d? Cuando participas en la política haciendo campaña, donando dinero, escribiendo cartas al director, etcétera, esto ¿se parece más a A-D o a a-d?

Recuerda que si sustituyes alguna condición de A-D por su correspondiente de a-d la relación ya no está consensuada.

Ahora consideremos que, como en a, si no votas o no participas, tu gobierno simplemente te impondrá normas, regulaciones, restricciones, prestaciones e impuestos. Excepto en circunstancias especiales, ocurrirá lo mismo independientemente de a quién votes o qué políticas apoyes. Así, por ejemplo, yo voté por un candidato concreto en 2008. Pero si me hubiera abstenido o hubiera votado por un candidato diferente, de todas maneras habría ganado el mismo candidato. Esto no es como una transacción consensuada en la que encargo una Telecaster y el distribuidor me envía la guitarra. Es más bien como una transacción no consensuada en la que el distribuidor decide hacerme comprar una guitarra tanto si he realizado un pedido como si no, y sin importar lo que he encargado.

Como en b, el gobierno te obliga a cumplir sus reglas sin importar lo que hagas, y te multará, encarcelará, golpeará o incluso te matará si te resistes. No tienes una manera razonable de quedarte fuera del control gubernamental. Los gobiernos controlan todas las tierras habitadas, así que no tenemos una manera razonable de escapar de su mandato. Ni siquiera puedes trasladarte a la Antártida, porque los gobiernos del mundo te prohíben vivir allí. Como mucho, una pe-

queña minoría de nosotros —quienes tenemos los medios financieros y el permiso legal para emigrar— podemos elegir el gobierno que nos gobernará.

Ni siquiera eso —elegir el gobierno que te gobernará— significa un consentimiento real. Imaginemos que un grupo de hombres le dice a una mujer: «Debes casarte con uno de nosotros o morirás, pero te dejaremos elegir con quién te casas». Cuando ella elige un marido, no está consintiendo en casarse. No tiene otra opción.[171]

Como en c, si disientes activamente, el gobierno te impondrá las normas de todas maneras. Supongamos que fumas marihuana. No estás de acuerdo con las leyes que la criminalizan y crees que es profundamente inmoral enviar a la gente a la cárcel por poseer marihuana. Aun así, el gobierno te enviará a la cárcel por posesión. Esto no ocurre en una transacción consensuada, donde decir «no» significa no. Para el gobierno tu no significa «sí».

A veces, el gobierno cederá si mucha gente disiente a través del voto, pero normalmente no responderá a tu desacuerdo. Es algo diferente de lo que ocurre en las situaciones que implican un consentimiento real. Imaginemos que mi distribuidor de guitarras dice: «Te voy a hacer comprar una Telecaster en contra de tu voluntad a menos que, por supuesto, la mayoría de los estadounidenses me diga que no lo haga». No consideraríamos que se trata de una transacción consensuada por mi parte, independientemente de lo que ocurra. O si una persona me dice: «Te obligaré a casarte conmigo a menos que la mayoría de los estadounidenses me diga que no lo haga»; no consideraríamos que mi posterior matrimonio forzado sea consentido.

Por último, como en d, los gobiernos te requerirán que acates sus reglas y te obligarán a pagar impuestos, aunque ellos no cumplan el trato y retengan su parte de la transacción. Así, por ejemplo, aunque el gobierno no logre proporcionar una educación adecuada o protegerte, te obligará igualmente a pagar impuestos y cumplir sus reglas. Como señala Huemer, el Tribunal Supremo de Estados Unidos ha dictaminado de manera repetida que el gobierno no tiene el deber de proteger individualmente a los ciudadanos. Supongamos que llamas a la policía para alertarles de que hay un intruso en tu casa, pero la policía nunca se molesta en enviar a alguien para que te ayude y como resultado el intruso te viola varias veces. Aun así, el gobierno te seguirá reclamando que pagues impuestos para unos servicios de protección que en tu caso decidió no utilizar.[172]

Los legos y los políticos tienden a decir que votar expresa consentimiento. Los filósofos políticos consideran que esto es una tontería. Christopher Wellman parodia la idea:

Decir que un ciudadano está ligado a una ley porque votó [...] ¡es como decir que esa persona dio su consentimiento para que le disparasen porque expresó que prefería que su secuestrador le disparara en lugar de que le acuchillara! [...]. De la misma manera que el secuestrado será asesinado sin importar lo que responda (e incluso aunque no conteste a las preguntas del secuestrador), el ciudadano estará sujeto a leyes coercitivas sin importar lo que vote (e incluso aunque no vote).[173]

En nuestro caso, la relación que tenemos con el gobierno carece de todas las características habituales en una verdadera relación consensuada. No se trata sólo de que a nuestra relación con el gobierno le falten algunas de las características del consentimiento.

Nótese que en algunos países como Australia o Bolivia los ciudadanos están obligados a votar y son sancionados si no lo hacen. Los australianos que no votan pagan una multa de veinte dólares. Si estos ciudadanos llevan su caso a los tribunales y pierden, pagan cincuenta dólares.[174] Los infractores reincidentes pagan sanciones cada vez mayores. En Bolivia los ciudadanos que no votan no pueden tener empleos públicos, realizar muchas transacciones bancarias o conseguir un pasaporte en noventa días.[175] Así, Bolivia priva a sus ciudadanos de sus libertades civiles, incluido el derecho a salir del país, a menos que voten. En Brasil los que no votan tienen prohibido recibir formación financiada por el Estado. Por lo tanto, en los países donde el voto es obligatorio votar está todavía menos consensuado.

Para que el voto y la participación política hagan que nuestra relación con el gobierno o con la ley esté consensuada, ésta debería ser radicalmente diferente. Tendría que parecerse más a la relación que tenemos con nuestros restaurantes preferidos o con nuestros amigos.

No obstante, la buena noticia es que el derecho a presentarse a un cargo político sí implica un consentimiento genuino. Ninguna democracia obliga a los ciudadanos a desempeñar cargos políticos (a menos que consideres a los soldados o a los miembros de un jurado como puestos políticos). Sólo te postulas a un cargo si quieres hacerlo. Por supuesto, para la mayoría de la gente es extraordinariamente difícil conseguir un puesto político. Pero esto no significa que no esté consensuado. Obsérvese que no mantengo la contundente afirmación de que, puesto que nuestra relación con el gobierno no está consensuada, los gobiernos son por lo tanto injustos,

ilegítimos y carentes de autoridad. No sugiero que, ya que no podemos dar nuestro consentimiento al gobierno, debamos ser anarquistas. La democracia no reside en el consentimiento de los gobernados, y tampoco lo haría la epistocracia. Más bien, sólo estoy criticando la opinión de que la participación política es de alguna manera valiosa o justa porque nos permite dar un consentimiento.

El consentimiento frente al consentimiento informado

Las preocupaciones anteriores enumeraban las objeciones estándar al argumento del consentimiento. Aunque, heroicamente, todas esas objeciones pudieran superarse, seguiría existiendo una preocupación adicional sobre el consentimiento.

Como he analizado en el capítulo 2, existen pruebas abrumadoras de que la mayoría de los ciudadanos es ignorante y está desinformada acerca de la política. La mayor parte de los ciudadanos difícilmente conoce algún hecho político básico, como quién detenta el poder, qué han hecho esas personas y qué quiere hacer la oposición. Sólo unos pocos ciudadanos tienen la base de conocimiento de las ciencias sociales necesaria para evaluar las políticas propuestas por los políticos, pero de todos modos la mayoría de ellos suscribe una amplia variedad de creencias relacionadas con las ciencias sociales. Si esto es así, entonces hay otra preocupación sobre el voto y la participación: no son un síntoma de consentimiento «informado».

Supongamos que vas a tu médico para un chequeo rutinario. Éste te mete en el oído un cacahuete y luego dice: «Ah, usted tiene un caso de frutosecosis. A menos que le quite su manipéndice, morirá». Inmediatamente estás de acuerdo con el procedimiento. ¿Diste tu consentimiento?

La opinión general en la ética médica es que no, no lo diste. Dijiste «sí», pero no tenías ni idea de en qué te estabas metiendo. Como observa Matt Zwolinski: «Es algo sabido entre quienes se dedican a la ética médica que los pacientes [...] deben hacer algo más que decir simplemente “doy mi consentimiento” para autorizar moralmente el tratamiento [...]. Las personas necesitan saber cuáles son sus opciones, y al menos algo de lo que implican esas varias opciones».[176] En resumen, el consentimiento verdadero es un consentimiento informado.

Ruth Faden y Tom Beauchamp, dos destacados especialistas en bioética, dicen que el consentimiento informado requiere:

Divulgación: el médico debe proporcionar al paciente la información suficiente para que el paciente haga una elección autónoma sobre si acometer o no el procedimiento.

Entendimiento: el paciente no sólo debe tener acceso a una información suficiente sino que debe entender esa información.

Capacidad: en consecuencia, el paciente debe tener la capacidad de entender esa información.

Voluntariedad: el paciente no debe estar coaccionado, manipulado o sobornado cuando tome la decisión.[177]

Es necesario que se produzca un consentimiento informado cuando se toma una decisión de gran importancia, por ejemplo, cuando el médico recomienda un procedimiento invasivo que conlleva cierto riesgo. El médico no está autorizado para llevar a cabo el procedimiento a menos que pueda demostrar que el consentimiento de su paciente es informado.

Con frecuencia, las resoluciones del gobierno parecen el tipo de decisiones que, en el ámbito médico, requerirían un consentimiento informado. A fin de cuentas, las decisiones gubernamentales son en su mayor parte de gran trascendencia, invasivas, y conllevan el riesgo de un perjuicio importante. Los gobiernos no deciden simplemente cosas como cuál será el himno nacional. Las decisiones gubernamentales determinan qué personas pueden trabajar y dónde lo pueden hacer, quién recibe dinero y quién no, si se pueden comprar ciertos artículos o no, quién se puede casar y quién no, si vamos a la guerra o no, si seremos obligados a pagar una cobertura sanitaria o no, etcétera. El gobierno decide asuntos relacionados con las libertades básicas, la vida y la muerte, la paz y la guerra. Así que si el consentimiento nos preocupa, entonces deberíamos querer no sólo que los ciudadanos consientan sino que además manifiesten un consentimiento informado.

Pero las condiciones para el consentimiento informado enumeradas antes no se cumplen para la mayoría de los ciu-

dadanos que votan. Los políticos no divulgan toda la información relevante. De hecho, con frecuencia ocultan o suprimen partes de su programa e intentan evitar que los ciudadanos tengan acceso a información destacada. Así que las democracias incumplen a menudo la condición de divulgación.

En segundo lugar, como he analizado ampliamente en capítulos anteriores, incluso cuando la información que necesitarían los ciudadanos para dar su consentimiento está disponible, la mayor parte de ellos no logrará conseguirla o entenderla. El votante medio es ignorante, y el no votante medio es aun peor que ignorante. Muchos ciudadanos están equivocados; saben menos que nada. Los ciudadanos no sólo desconocen los hechos básicos y fácilmente verificables (tales como el tamaño del presupuesto federal o quién es su actual congresista) o están equivocados sobre ellos, sino que carecen incluso de un entendimiento rudimentario de las ciencias sociales necesario para evaluar esos hechos. Como tal, las democracias violan sistemáticamente la condición de entendimiento del consentimiento informado.

En tercer lugar, no sólo se trata de que los ciudadanos carezcan de entendimiento; no está claro que muchos de ellos puedan adquirir esa capacidad. Podría suceder que sólo la gente con un coeficiente intelectual de más de, por ejemplo, 110 pudiera comprender la introducción a la economía. Pero a menos que alguien entienda la economía básica, normalmente no está en posición de evaluar a los diferentes candidatos presidenciales. Así que las democracias puede que incumplan sistemáticamente la condición de capacidad.

En cuarto lugar, es obvio que los políticos habitualmente manipulan a los votantes. El presidente Obama, por ejemplo, mintió una y otra vez a la sociedad estadounidense para conseguir que ésta apoyara la Ley de Protección al Paciente y Cuidado de Salud Asequible u Obamacare: «Si te gusta tu seguro, puedes mantenerlo». Durante la campaña presidencial de 2012, los republicanos mintieron y manipularon a los votantes al citar la frase de Obama «tú no lo construiste» fuera de contexto. Obama tan sólo quería decir que el gobierno era en parte responsable de las instituciones y las infraestructuras que hacen posibles los pequeños negocios, pero los republicanos crearon deliberadamente la impresión de que Obama se refería a que era el gobierno quien levantaba los pequeños negocios de la gente. George W. Bush mintió sobre las torturas a los detenidos. Clinton mintió sobre sus aventuras sexuales extramaritales. Y así sucesivamente. Los líderes políticos no sólo hacen rutinariamente promesas que nunca mantienen, sino que con frecuencia utilizan el engaño y la manipulación más descarados para ganar votos. Si un médico hiciera esto —si mintiera al declarar: «Usted sin duda necesita una cara cirugía de aumento de pecho para mejorar su vista»— infringiría claramente el requerimiento de voluntariedad.

En los últimos años, algunos especialistas en bioética han empezado a cuestionar la teoría dominante del consentimiento informado. Les preocupa que sea demasiado estricta o exigente. Creen que es poco probable que la mayoría de los pacientes pueda cumplir esas cuatro condiciones, y si esto es así, parece sugerir que muchos o casi todos los procedimientos médicos vitales son injustos. Por lo tanto, estos expertos

abogan por una visión ligeramente menos exigente del consentimiento informado. Yo no soy especialista en bioética y no pretendo adoptar una postura en ese debate. Mi argumento es más genérico: si crees que los derechos políticos son importantes porque permiten a los ciudadanos expresar su consentimiento, entonces probablemente deberías preocuparte por el consentimiento informado, sin importar cuál resulte ser su teoría correcta. Dado lo obstinadamente ignorante que es la mayoría de los votantes, parece inverosímil que sus votos sean un medio para expresar el consentimiento informado.

Como hemos visto en la sección previa, decir que los ciudadanos dan su consentimiento al gobierno parece falso. Incluso si ignoramos los demás problemas que tiene el argumento del consentimiento, está claro que la mayoría de los ciudadanos no manifiesta un consentimiento informado. La relación que tenemos con el gobierno, incluso en una democracia, está todo lo poco consensuada que puede estarlo una relación. Teniendo en cuenta esto, la democracia no nos empodera mediante la creación o el mantenimiento de una relación consensuada.

El poder de promover los propios intereses

Otro argumento popular sostiene que la libertad y la participación políticas son valiosas porque nos ayudan a promover nuestros intereses. Consideremos lo siguiente:

1. El gobierno no será receptivo a tus intereses a menos que tengas derecho a votar y a presentarte a un cargo electo, y a menos que participes en política.
2. Es valioso que el gobierno responda a tus intereses.
3. Por lo tanto, es valioso tener el derecho a votar y a presentarse a un cargo político, así como participar en política.

Entre muchos de los ciudadanos que viven en democracia, el argumento de los resultados supone una justificación habitual de la afirmación que establece que las libertades políticas y la participación son valiosas.

Esta afirmación no se cumple en parte porque los votos individuales de hecho casi no tienen valor instrumental. El argumento de los resultados exagera el valor de las libertades políticas del individuo en lo que respecta a su habilidad para hacer que el gobierno sea receptivo a sus intereses.

Como he comentado en el capítulo 2, individualmente para un votante no hay diferencia entre si vota o se abstiene. La probabilidad de que nuestros votos cambien las cosas es sumamente pequeña. No es como si el gobierno te ayudara únicamente en el caso de que votes y te ignorara si te abstienes. Como individuos, nuestros votos no influyen en si nuestros líderes electos deciden ayudarnos, ignorarnos o perjudicarnos.

Se podría objetar que los individuos pueden influir en los resultados electorales aun cuando no emitan el voto decisivo. Se podría afirmar que al votar, al menos puedes cambiar el margen de la victoria (o la derrota) y ayudar a determinar si un candidato «cuenta con un mandato».[178] Si votas en

contra del candidato malo, entonces, incluso aunque gane, al menos reduces su efectividad en el cargo al reducir su mandato. Si votas por el candidato, a pesar de que hubiera ganado sin ti, por lo menos aumentas su efectividad al aumentar su mandato. Llamemos a la afirmación de que los candidatos pueden disponer de mandatos que aumentan su efectividad política la «hipótesis del mandato».

Los politólogos de orientación empírica han sometido la hipótesis del mandato a numerosas y variadas pruebas, y la han encontrado insuficiente. Las evidencias están categóricamente a favor de rechazar la hipótesis del mandato.[179]

Se pueden hacer observaciones parecidas al derecho a presentarse a cargos electos. La probabilidad de que un estadounidense cualquiera, si lo intenta, pueda conseguir un cargo público significativo es baja. En parte, esto ocurre porque existen pocas vacantes. Hay más de 700.000 estadounidenses por cada escaño en el Congreso. Incluso los cargos menos importantes (como el de concejal de ayuntamiento) tienden a lo sumo a tener ratios de un escaño por cada 2.000 ciudadanos. Si en un momento dado, los cargos fueran distribuidos al azar, las probabilidades de conseguir uno serían muy pocas.

Por supuesto, los cargos no se distribuyen aleatoriamente; las personas ricas, atractivas y bien relacionadas tienen muchas más probabilidades que las demás. En Estados Unidos, el senador medio tiene un patrimonio neto de casi 14 millones de dólares, y el miembro medio de la Cámara de Representantes tiene un patrimonio neto de 4,6 millones de dólares.[180] En cambio, el hogar medio estadounidense tiene un patrimonio neto inferior a 70.000 dólares.[181] Los cargos

políticos son para la gente rica. Esto suele ser cierto incluso en países más igualitarios, como Suecia, donde un reciente exprimer ministro, Fredrik Reinfeldt, tiene un patrimonio neto de unos 8 millones de dólares y los demás políticos continúan siendo significativamente más ricos que la media. [182] Así que los tipos corrientes como tú o como yo podríamos decidir presentarnos a un puesto político, pero eso no va a amedrentar a los políticos ni a mantenerlos a raya. Aunque ejercitar el derecho al voto y a presentarse a un cargo político no hacen demasiado por empoderarnos, todavía se podría esperar que formas más amplias de participación, como hacer campaña, donar, deliberar o escribir, fueran de mayor ayuda para promover nuestros intereses. Pero, de nuevo, encontramos el mismo problema: la mayoría de los ciudadanos tiene pocas oportunidades de hacer algo significativo. Algunas personas, como Paul Krugman o Stephen Colbert, tienen una importante influencia en lo que votan los demás y, a su vez, en cómo se comportan los políticos. Ciertos profesores de universidades de élite pueden tener influencia en la política a través de sus estudiantes, algunos de los cuales se convertirán en futuros líderes. Algunos activistas, como Martin Luther King, han tenido una enorme influencia. Pero la mayoría no. Y la mayor parte de nosotros no podría llegar a tener esa influencia aunque lo intentara, de la misma manera que no podríamos convertirnos en jugadores de béisbol profesionales o estrellas del pop por mucho que lo intentáramos.

Hablar de justicia y libertad con la Liga de Mujeres Votantes hace que te sientas bien. Marchar por la avenida de Pensilvania o por Wall Street mientras llevas puesta una máscara

ra de Guy Fawkes da sensación de poder. No hay duda de que los manifestantes de Occupy se sintieron empoderados cuando acamparon en los parques públicos y en las plazas propiedad de las corporaciones. Enviar una carta a tu senador quejándote de la Agencia de Seguridad Nacional se percibe como un logro. A veces, yo disfruto quejándome en Facebook de las injusticias que comete la policía estatal de Estados Unidos con los amigos que piensan como yo, y cuando publico un artículo sobre la resistencia a las injusticias del Estado, siento que he tomado posición.

Pero por desgracia, excepto en circunstancias excepcionales, nuestras acciones individuales no tienen un efecto perceptible. Por lo que se refiere a nosotros, a nivel macro las cosas seguirán exactamente igual a como lo harían si nos abstuviésemos de participar o incluso si participásemos apoyando a la parte contraria. Los activistas de Occupy podrían unirse para apoyar al capitalismo en lugar de ir contra él. Yo podría defender y votar a favor de la guerra contra las drogas en vez de contra ella. Tú podrías cambiar de partido. El bloguero político medio podría cambiar de bando. Excepto en circunstancias inusuales, independientemente de a quién votes y de cómo participes, no supones ninguna diferencia. Tu participación no hace que el gobierno responda a tus intereses.

Es cierto que existen grandes grupos de personas que pueden tener poder en las democracias (hablaré de este tema en capítulos posteriores). Pero los individuos normalmente no lo tienen. De hecho, ésta es una característica de la democracia, no un fallo. La democracia no está pensada para empoderar a los individuos; está destinada a restar poder a los in-

dividuos en favor de grandes grupos de individuos. La democracia nos empodera, pero no a ti o a mí.

La participación y la autonomía

Intuitivamente, parece que existe cierta relación entre libertad política, participación política y empoderamiento. Este vínculo se describe en el argumento de la autonomía:

1. Es valioso que toda persona sea autónoma e independiente, y que viva según sus propias reglas.
2. Para que todas las personas que viven en un entorno político compartido sean autónomas e independientes y vivan según sus propias reglas, éstas necesitan tener libertades políticas y hacer uso de ellas. La participación les ayuda a ser autónomas e independientes.
3. Por lo tanto, toda persona que vive en un entorno político compartido necesita tener libertades políticas y hacer uso de ellas.[\[183\]](#)

Este argumento sostiene que las libertades y la participación políticas son instrumentales para mantener la propia autonomía, o quizá incluso constitutivas de ella. Si la autonomía es valiosa, entonces también lo son las libertades políticas y la participación política.

Hay quien piensa que el vínculo entre el voto y la autonomía consiste en que mediante el voto la persona es en parte autora de las leyes. Si una persona se abstiene de votar, en-

tonces no tiene esa autoría parcial de las leyes y por lo tanto, en cierto sentido, las leyes le son impuestas.

Nótese, sin embargo, que en este tipo de razonamiento — según el cual, al votar, te conviertes en autor parcial de las leyes— el voto te confiere autonomía sólo si gana tu bando. A fin de cuentas, si tu bando pierde, tú no eres autor parcial de las leyes. (Si lo fueras, eso sería bastante espeluznante. Imaginemos que votas en contra de la guerra porque es impulsada por los «halcones», pero éstos ganan de todas maneras. Cuando empezaran la guerra, tú serías en parte responsable de ella.) Sin embargo, el argumento de la autonomía exagera el grado de autonomía que confieren los derechos al voto y a presentarse a un cargo político. He tomado bastantes decisiones autónomas a lo largo de mi vida. He tomado decisiones autónomas sobre cosas triviales: qué ponerme cada día, qué comer, qué color de cepillo de dientes tener y qué ver en la televisión. He tomado decisiones autónomas sobre cosas importantes: sobre qué escribir para mi tesis doctoral, a qué universidad ir y luego dónde hacer un posgrado y qué ofertas de trabajo aceptar. He tomado decisiones autónomas sobre cosas trascendentales: con quién casarme, si tener un hijo y qué carrera escoger.

Supongamos que estas elecciones hubieran estado sujetas a la toma de decisiones democrática. Sería algo así como quitarme a mí la elección y dársela al sistema democrático. Aunque tuviera un voto igualitario en este órgano, esto supondría una grave pérdida de autonomía. Aunque el sistema democrático no sólo votara, sino que deliberara seriamente sobre las mejores opciones (y atendiera a mis razones), que

él tomara las decisiones supondría para mí una seria pérdida de autonomía personal.

No sólo se trata de que yo tengo mayor autonomía cuando tomo decisiones de forma independiente, en lugar de cuando una asamblea democrática (de la cual soy miembro) toma las decisiones. Obviamente tengo más autonomía como individuo que como votante de un grupo grande. Se trata de que cuando una asamblea democrática (de la cual soy miembro) toma las decisiones, yo no tengo la más mínima autonomía.

Hay una manera infalible de determinar que no tienes control autónomo sobre una situación. No importa lo que elijas o decidas, ocurre lo mismo de todas maneras; tus decisiones no cambian nada. Para ilustrar este punto, al escribir este párrafo, realicé un experimento. Decidí que la luna se volvería morada. Repetí este experimento muchas veces durante algunas semanas. Por desgracia, la luna no se volvió morada. Puedo concluir que no tengo control autónomo sobre el color de la luna.

Lo mismo ocurre con el voto. Independientemente de si eliges votar o no, y de a quién des tu voto, los resultados serán los mismos. Para el caso, bien podríamos estar dispuestos a esperar que la luna se vuelva morada.

En cambio, hoy elegí desayunar cereales de salvado con pasas. Después de tomar la decisión, en efecto comí cereales con pasas. Para comer, elegí tomar curry, y de hecho comí curry. Mis experimentos me permiten concluir que tengo autonomía real sobre lo que como.

El concepto de autonomía es un tanto vago. En este caso, me he centrado en una idea común de control autónomo: la autonomía como creadora de diferencias. En este concepto,

un agente tiene control autónomo sobre un objeto o una situación sólo en la medida en que sus acciones pueden modificar o afectar a ese objeto o situación, o significar un cambio en relación con él.

La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Enciclopedia de filosofía de Stanford) documenta otros muchos conceptos de autonomía, la mayor parte de los cuales tiene que ver con diferentes teorías sobre el libre albedrío o la intencionalidad, y que por lo tanto son irrelevantes en esta discusión. Aun así, puede haber otras visiones plausibles de la autonomía que sean en cierto modo relevantes para determinar si la libertad política o el derecho al voto son valiosos. El reto general es éste: en primer lugar, el tipo de autonomía en cuestión debe ser probablemente valioso o ser debido a las personas por una cuestión de justicia; y en segundo lugar, debe ser algo de lo que carezca necesariamente un individuo sin derecho al voto.

Sentirse en casa en el mundo

Christiano ofrece una versión más matizada y verosímil del argumento de la autonomía. Sostiene que las libertades políticas pueden servir al interés fundamental de cada persona «al hacer del mundo un hogar [para sí mismas]». [\[184\]](#) Uno se siente «en el mundo como en casa» cuando «es capaz de darle sentido al mundo en el que vive y tiene una opinión de cómo encaja en él y está conectado con él». [\[185\]](#) Las personas tienen interés en procurar que el mundo se corresponda con su visión de lo que es correcto y bueno. Y hasta

cierto punto, quieren que éste sea un producto de sus propios actos. No quieren simplemente que el mundo se ajuste a sus opiniones (quizá por coincidencia) sino que sea receptivo a ellas.

Razonar de esta manera con frecuencia conduce a versiones de lo que yo llamo «el argumento de la construcción social»:

1. Toda persona tiene un interés fundamental en vivir en un mundo en el que pueda sentirse como en casa.
2. Para satisfacer este interés, toda persona necesita que su mundo sea suficientemente receptivo a sus opiniones y asumir una participación adecuada en el proceso de la construcción social.
3. Para hacer que el mundo sea suficientemente receptivo a sus opiniones y asumir una participación adecuada en el proceso de la construcción social, toda persona necesita estar en posesión de las libertades políticas y ser capaz de ejercitarlas con los demás en igualdad. Toda persona necesita participar con los demás en situación de igualdad.
4. Por lo tanto, toda persona necesita estar en posesión de las libertades políticas y ser capaz de ejercitarlas con los demás en igualdad.[186]

No quiero sugerir que el argumento de la construcción social sea equivalente a la tesis de Christiano a favor de la democracia o del valor de las libertades políticas.[187] Es un aspecto de su tesis, pero ésta tiene también otras facetas, que incluyen elementos de otros argumentos que considero en

capítulos posteriores. En cambio, aquí presento el argumento de la construcción social porque capta una razón por la cual tanto los filósofos como la gente corriente tienden a pensar que las libertades políticas son valiosas.

La tercera premisa afirma que necesito las libertades políticas para participar en el proceso de construcción social y hacer que el mundo responda adecuadamente a mis intereses. Se supone que el argumento de la construcción social es distinto del argumento de los resultados. No debemos interpretarlo como una afirmación de que el derecho a votar de un individuo es instrumentalmente valioso porque tiene una utilidad esperada significativa desde el punto de vista de su propensión a producir los resultados políticos preferidos. Como hemos visto antes, esta afirmación es falsa.

Por lo tanto, una interpretación más plausible de la tercera premisa del argumento de la construcción social podría decir que cuando yo tengo derecho a votar y a presentarme a un cargo político adquiero el poder de contribuir a que el gobierno sea receptivo a mis intereses. Yo solo no puedo hacer que el gobierno sea receptivo, pero actuando de acuerdo con los demás todavía puedo ser parte del motivo por el que el gobierno responde a mis intereses. Si se producen mis resultados políticos preferidos, puedo decirme a mí mismo: «Contribuí a que eso ocurriera».[188] Esto puede hacerme sentir más cómodo en el mundo.

Un problema con esta afirmación, sin embargo, es que se basa en opiniones controvertidas sobre la causalidad. Supongamos que diez de nosotros lanzamos piedras a una ventana y nuestras diez piedras golpean y rompen la ventana simultáneamente. ¿Fui yo el causante de la rotura de la ventana?

¿Fuiste tú? ¿Fuimos los diez, de forma colectiva, quienes la rompimos, pero ninguno de nosotros lo hizo como individuo? Los metafísicos continúan debatiendo estas cuestiones. Las respuestas no están claras. Idealmente, la pregunta de si las libertades políticas o la participación política son valiosas no dependerá de un complicado debate acerca de la metafísica de la causalidad.[\[189\]](#)

Afortunadamente, existe una interpretación verosímil de la tercera premisa, y se basa en una metafísica menos controvertida. La tercera premisa puede ser interpretada como la afirmación de que al tener el derecho a votar y a presentarme a un cargo político, puedo participar en la génesis de los resultados preferidos. Esta interpretación hace una afirmación metafísica más débil: aunque no sea el causante de que la ventana se rompa o de que el candidato sea elegido, al menos participo en las actividades colectivas de romper la ventana o elegir a un candidato.

El argumento de la construcción social podría explicar por qué algunos ciudadanos pueden considerar valiosas sus libertades políticas. Una persona puede disfrutar de la participación en los procesos democráticos. Si alguien la disfruta lo suficiente, entonces, incluso cuando se han valorado los costes de oportunidad, le puede merecer la pena votar o presentarse a un cargo político. Si esto es así, entonces la posesión de las libertades políticas puede ser valiosa. Desde este punto de vista, votar es bastante parecido a decidir hacer la ola durante una competición deportiva. La ola se hará con o sin tu participación, pero puede ser divertido o merecer la pena participar.

Aun así, la política proporciona una pobre salida para la construcción social, en parte porque no hay nichos. Las decisiones políticas democráticas incumben a todos por igual, y si a alguien no le gustan los resultados, normalmente no hay vía de escape. Al tratar de explicar por qué las libertades políticas son valiosas, Christiano (y el teórico político Michael Walzer, a quien Christiano recluta aquí como aliado intelectual) utiliza la metáfora «estar en casa».[190]

Se supone que las libertades políticas nos ayudan a sentirnos como en casa. Pero esto parece confuso. Nuestras casas son nichos. La mayoría de nosotros se siente como en casa en su hogar, porque podemos conformar nuestros hogares unilateralmente para reflejar nuestras preferencias. Nuestras casas están gobernadas por los principios que apoyamos. No tenemos que justificar y deliberar en público con los demás miembros de la sociedad acerca de la disposición de nuestros muebles. Muchos de nosotros también podemos, en buena medida, conformar nuestro lugar de trabajo, al menos eligiendo dónde trabajar. Y aunque no nos sentimos completamente cómodos en la sociedad, es habitual que por lo menos podamos encontrar nichos dentro de ella donde nos sintamos como en casa. Sin embargo, en la política no hay nichos reales. Me parece que la criminalización de la marihuana y los subsidios agrarios son estúpidos e injustos, pero no existe un nicho donde yo tenga cabida (o es prohibitivamente caro para mí trasladarme a ese nicho).

La política proporciona una pobre salida para la construcción social, en parte porque los ciudadanos individuales apenas tienen poder. Tienen tan poco poder que se enfrentan a una elección: adaptarse a la posición de la mayoría, y por lo

tanto «contribuir a generar los resultados preferidos», o ir en contra de la posición de la mayoría, en cuyo caso el votante ha ayudado como mucho a señalar la disidencia respecto a la posición mayoritaria. Teniendo en cuenta esta falta de poder, es difícil tomarse en serio la afirmación de que involucrarse en la política es una forma valiosa de participar en la construcción social.

Si votas con la mayoría, entonces participas ocasionando los resultados electorales. Pero el empoderamiento que ofrece el voto parece una farsa. Consideremos esta metáfora. Supongamos que estás nadando en la playa. Una gran ola se dirige hacia ti. Puedes elegir permanecer en tu sitio o nadar con ella, pero no puedes hacerla retroceder. Si decides nadar con la ola, se podría decir que participas en la ola, y si impulsas el agua, puedes incluso ayudar a que parte de ésta alcance antes la orilla. Pero pensar que algo de esto tiene que ver con compartir el control parece poco convincente.^[191] Si te sientes como en casa en el agua es porque te has acostumbrado a ella, no porque el agua se haya habituado a ti.

Además, aunque concedamos que los votantes a favor del candidato ganador pueden considerarse una ayuda para la elección de ese candidato, los votantes de los candidatos perdedores ni siquiera obtienen este beneficio. Para los perdedores, el derecho a votar es, en el mejor de los casos, una oportunidad de ayudar a que su candidato preferido gane en el futuro. Las minorías persistentes —las personas cuyas ideas o candidatos favoritos pierden año tras año— carecen incluso de esta oportunidad. Para tener la oportunidad de contribuir a que un candidato gane, es necesario que te adaptes a lo que prefieren los demás votantes. En Estados

Unidos, individualmente los votantes pueden elegir entre montar la ola demócrata o republicana. Si no les gustan estos partidos, no pueden hacer demasiado para cambiar lo que hay en el océano.

En resumen, una vez más, las libertades políticas y la participación política nos empoderan sólo en circunstancias especiales. Los argumentos de la autonomía y de la construcción social no son válidos por muchas de las razones por las que no lo era el argumento de los resultados. Para que se cumplieran, los ciudadanos necesitarían tener mucho más poder e influencia como individuos del que de hecho tienen.

Deteniendo la dominación

El filósofo «neorrepublicano» Philip Pettit nos pide que consideremos ¿por qué está mal moralmente la relación amo-esclavo? (Adviértase que el «republicanismo» que trato en este apartado es una filosofía política que defiende una particular concepción de la libertad, junto con una teoría de cómo el proceso político puede proteger esa libertad. No me refiero al Partido Republicano de Estados Unidos. Pocos filósofos republicanos son republicanos estadounidenses.) No se trata simplemente de que el amo pueda ser cruel con el esclavo o que pueda interferir en los planes de éste. Para ver por qué, imaginemos que eres un esclavo con un amo inusualmente amable y permisivo. El amo nunca te da órdenes ni abusa de ti en modo alguno. Pettit dice que, sin embargo, en cierto sentido importante sigues siendo menos libre que

los no esclavos. Aunque el amo no se entrometa o te controle, mantiene el derecho y la capacidad de hacerlo.

Pettit piensa que esto muestra un defecto en lo que él considera la concepción liberal de la libertad. El liberal clásico Isaiah Berlin afirma que él y otros liberales tienden a definir la libertad como la ausencia de intromisiones de los demás. [192] Pettit señala que esta concepción de la libertad no puede explicar de forma adecuada todo lo que está mal en la relación amo-esclavo. A fin de cuentas, en el caso donde el amo es amable y permisivo nadie interfiere con el esclavo, pero intuitivamente el esclavo sigue sin ser libre. Pettit cree que, por lo tanto, necesitamos una nueva concepción de libertad: libertad como ausencia de dominación. La libertad no es la ausencia de intromisiones; es la ausencia de dominación.

Se dice que una persona (llamémosla «el dominador») tiene la capacidad de dominar a otra (llamémosla «la víctima») cuando se dan las siguientes condiciones:

- El dominador tiene la capacidad de interferir en las elecciones de la víctima.
- El dominador puede ejercer esta capacidad cuando quiera y con impunidad. [193]

Esto también es válido para los grupos. Un grupo puede dominar a un individuo, un grupo puede dominar a otro grupo o un individuo puede dominar a un grupo.

Los filósofos republicanos mantienen que una democracia adecuada es esencial para hacer realidad la libertad como au-

sencia de dominación. Al igual que los liberales, abogan por el debido proceso legal, un sistema de controles y contrapesos, la separación de poderes y los derechos de expresión y de reunión amparados por la Constitución.[194] Como a los liberales, les preocupa que esos mecanismos sean imperfectos. Los trabajadores del gobierno —desde los agentes de policía hasta los burócratas y senadores— siguen disfrutando de cierto grado de poder arbitrario sobre los demás.

Para reducir el grado en que los agentes del gobierno ejercen este poder arbitrario, los republicanos creen que los ciudadanos deben estar comprometidos activamente con la política. El filósofo Frank Lovett dice:

La solución republicana estándar [al problema del poder arbitrario] es una democracia mejorada [...]. A grandes rasgos, la idea es que las instituciones democráticas debidamente diseñadas deben dar a los ciudadanos la oportunidad efectiva de refutar las decisiones de sus representantes. Esta posibilidad de rechazo hará que los agentes del gobierno que ejercen la autoridad discrecional sean responsables ante la opinión pública de los objetivos o fines que se supone deben cumplir, y de los medios que les son permitidos emplear. De esta manera, el poder discrecional puede volverse no arbitrario en el sentido que requiere el disfrute seguro de la libertad republicana.[195]

Para «mejorar» la democracia de esta manera, los republicanos sostienen que necesitamos dos grandes conjuntos de cambios. En primer lugar, debe existir una «mayor deliberación pública». Quienes llevan a cabo las decisiones políticas, como los cuerpos legislativos, los tribunales o las burocracias, deberían presentar rutinariamente la justificación de sus decisiones en foros públicos, donde la gente pueda cuestionar y debatir esas razones. Algunos republicanos mantienen que determinados foros deberían servir como «tribuna-

les de apelación», en los que los ciudadanos pudieran objetar o incluso revocar decisiones.[196]

Si esto es o no una solución depende, por supuesto, de cómo se desarrolle realmente la deliberación. Como hemos visto en el capítulo 3, el trabajo empírico sobre la deliberación parece desalentador. Una cosa es que los republicanos digan que la deliberación ideal, o próxima al ideal, podría resolver ciertos problemas en los gobiernos reales y no ideales, y otra cosa es afirmar que la deliberación real en los gobiernos reales podría solucionar problemas.

En segundo lugar, los republicanos afirman que debería existir una mayor «inclusión y una verdadera igualdad política». Todos los ciudadanos deben tener el mismo derecho a participar en dicha competición. Los republicanos sostienen que la igualdad política formal no es suficiente. Algunos ciudadanos (en virtud de su riqueza, familia o prestigio) tienen de facto más influencia y poder que los demás. Para asegurar que todos los ciudadanos pueden participar de manera equitativa, deberían existir restricciones en la financiación de las campañas, la publicidad y las actividades de *lobby*. En resumen, los republicanos piensan que las elecciones regulares, disputadas y competitivas no son suficientes. Piensan que necesitamos la democracia deliberativa antes y después de tomar decisiones. Necesitamos proteger el ámbito político de la influencia indebida del dinero, la fama u otros factores irrelevantes. En vista de esto, los republicanos, a diferencia de los liberales, niegan que los ciudadanos bajo un dictador liberal benevolente sean libres. Los republicanos defienden lo que ellos consideran una concepción de la libertad distinta y superior, y sostienen que un régimen democrático del tipo

adecuado, fuertemente participativo y deliberativo, es esencial para hacer realidad esta forma de libertad. Se supone que la principal motivación teórica del republicanismo era un defecto en la concepción liberal tradicional de la libertad como la ausencia de intromisión. En apariencia, los liberales no pueden explicar adecuadamente la razón por la que los esclavos no son libres. Recordemos el argumento de Pettit: incluso si un amo nunca abusa del esclavo ni lo controla, el amo podría hacerlo con impunidad.

Si bien no me opongo ideológicamente a concebir la libertad como ausencia de dominación, y estoy a favor de algunas de las medidas políticas que propone Pettit, aunque por diferentes razones a las suyas, sin embargo, no estoy seguro de que Pettit haya encontrado un problema en el liberalismo, sino más bien en la forma en que Berlin describe cómo conciben la libertad los liberales. A fin de cuentas, hace mucho que los liberales sostienen que una persona no es libre simplemente porque nadie interfiera con ella. También se debe considerar que posee unos «derechos contra la intromisión». Los liberales pueden así responder a Pettit que un esclavo —incluso uno con un amo amable y liberal— no es libre porque el amo viola sus derechos. Por lo tanto, parece que los liberales tienen una explicación previa de por qué incluso los esclavos con amos amables y liberales siguen sin ser libres. Las situaciones que Pettit describe como una exposición de los ciudadanos a la dominación, y que pretenden convencer a los liberales de que la concepción liberal de la libertad no es adecuada, son aquellas en las que los derechos liberales son inseguros o no están protegidos adecuadamente. Un liberal podría responder a Pettit que Berlin malinterpretó la concep-

ción liberal de la libertad. Para los liberales, una persona es libre cuando tiene unos derechos contra la intromisión protegidos adecuadamente. No parece que esto sea una revisión de la concepción liberal de la libertad para responder a Pettit, sino la concepción que los liberales siempre han tenido.

No me extenderé en este asunto, porque ahora nuestra verdadera preocupación es determinar si el compromiso político activo entre iguales que Pettit imagina es esencial para prevenir la dominación. La idea es que podemos proteger a los ciudadanos de la dominación simplemente confiriéndoles a cada uno de ellos las mismas libertades políticas sólidas, y animándolos a participar como iguales. Si Pettit tiene razón, entonces la participación política, por no mencionar la democracia, es valiosa instrumentalmente como una forma de prevenir la dominación, y no lograr dotar a los ciudadanos con derechos políticos iguales dentro de un régimen republicano es injusto porque los expone a una dominación injusta.

La percepción de Pettit parece correcta cuando hablamos de grandes grupos de individuos. Si privamos a todas las personas negras del derecho a votar y a presentarse candidatas a un cargo electo, esto contribuirá a facilitar que la gente de otras razas se aproveche de los negros, los domine y oprima. Pero esto no demuestra que para cualquier individuo negro sea valioso tener libertades políticas o participar en la política. En lugar de eso, como mucho, demuestra que para una persona negra es valioso que un número suficiente de personas negras tenga libertades políticas. Como los votos individuales y la participación individual casi nunca importan, la situación de una persona negra debería ser casi indiferente entre las opciones A y B:

- A. Todas las personas negras excepto un individuo tienen libertades políticas.
- B. Todas las personas negras (incluido ese individuo) tienen libertades políticas.

Si A no es suficiente para impedir que ese individuo negro sea dominado, entonces, excepto en circunstancias inusuales, tampoco lo será B.[197] Las libertades políticas y la participación política pueden sin duda empoderar a un grupo del que formo parte, pero de ahí no se deduce que me den poder a mí.

Dar poder a la gente como yo para que vote tiende a protegerme, sólo si la gente como yo tiende a votar de una manera que me proteja. Yo soy miembro de muchos grupos distintos; existen muchos grupos superpuestos que pueden considerarse de gente como yo. Algunos de estos grupos son grandes, mientras que otros son pequeños. Algunos tienden a votar de manera grupal (es decir, la pertenencia a ese grupo afecta al comportamiento del votante), mientras que otros no. Si el comportamiento de un grupo al votar tiende a proteger o a promover los intereses individuales dentro de ese grupo es una pregunta empírica complicada. No queremos evitar entrar en detalle e imaginar que al dar el derecho al voto a todos los miembros de un grupo protegemos a ese grupo. A fin de cuentas, depende de cómo voten sus miembros, y también de si están suficientemente informados como para votar de una manera que proteja sus intereses. Además, depende de cómo voten quienes no pertenecen al gru-

po, y si estos otros votan para dañar o no a los demás grupos.

Al final, parece falso que yo necesite libertades políticas para impedir que otros me dominen y me exploten. Lo que me impide ser dominado es que otros ciudadanos decidan limitarse o sean limitados de alguna manera. Si ellos decidieran actuar de una manera opresora, mis derechos para votar o presentarme como candidato a un cargo electo no podrían detenerlos. La mayoría moral detiene a la minoría injusta, la detienen también los tribunales, varios controles y contrapesos procedimentales, o se detiene a sí misma. Pero si mañana todo el mundo en mi país decide que quiere interferir conmigo o someterme a su voluntad colectiva, entonces mis derechos políticos no me darán una protección mayor que la que aporta un cubo frente a una inundación.[198]

Es más, no está claro el porqué los republicanos deberían preferir la democracia a la epistocracia. La epistocracia parece ser compatible con la libertad republicana. Consideremos una forma de epistocracia en la que el sufragio se circunscribe únicamente a los ciudadanos que son capaces de aprobar un examen básico de conocimiento político. Supongamos que el 95 por ciento superior de los ciudadanos aprueba el examen, pero el 5 por ciento inferior lo suspende. Este grupo superior de votantes, en consecuencia, ¿dominará a los demás? Parece improbable. Una epistocracia podría conservar las demás «mejoras» que defienden los republicanos —los foros deliberativos, los tribunales de apelación de los ciudadanos, los límites en los gastos de campaña, etcétera—. Si estos controles y contrapesos procedimentales impidieran que los funcionarios del gobierno o ciertos grupos de interés do-

minaran a los ciudadanos cuando se permite participar a todo el mundo, no está claro por qué deberían fallar de repente cuando no se permitiera votar a los ciudadanos más ignorantes o peor informados. La idea republicana es que uno disfruta de la libertad como no dominación cuando existen suficientes controles institucionales preparados para impedir que cualquiera te domine a voluntad. Pero no hay ninguna razón plausible para pensar que tu derecho individual a votar o participar es esencial para impedir la dominación.

Los republicanos pueden objetar que incluso en una epistocracia que copiara sus instituciones preferidas (controles y contrapesos, foros deliberativos competitivos, etcétera), los ciudadanos carecerían de un estatus igualitario.^[199] Pero ésa es una objeción sobre la igualdad y el estatus, sobre el significado expresivo de los derechos políticos desiguales. No se trata de una queja sobre la libertad o el poder, y por lo tanto en este caso la dejo de lado. Abordaré estas cuestiones con más detenimiento en el próximo capítulo.

¿Desarrollar dos facultades morales?

Hasta ahora, todos los argumentos que he abordado (sobre cómo la democracia puede empoderarnos en tanto que individuos) se basan en creencias e intuiciones morales muy compartidas. Esta sección analiza una afirmación que es mucho más oscura y teórica: responderé a una idea que sostienen muchos filósofos políticos analíticos, pero casi nadie más. Los lectores legos quizá prefieran saltarse esta sección.

Rawls, el filósofo político analítico más importante del siglo pasado, desarrolló una teoría de la justicia (llamada «justicia como equidad») que presenta dos principios morales fundamentales. El primer principio, el «principio de libertad», requiere que todo ciudadano disfrute de una serie básica «plenamente adecuada» de derechos y libertades.[200] (El segundo principio de justicia de Rawls no nos interesa en este momento.) Para Rawls, cuando la sociedad ha alcanzado un nivel de desarrollo en el cual todo el mundo puede llevar una vida decente, este principio de libertad tiende a imponerse a todo lo demás. Así que, por ejemplo, Rawls piensa que si, por alguna extraña cadena de acontecimientos, restringir la libertad de opinión de una persona pudiera mejorar un 3 por ciento el PIB durante diez años, sería injusto hacerlo.[201] En este caso, lo más relevante para nosotros es cómo Rawls trata la «libertad política», específicamente los derechos al voto y a presentarse a un cargo electo. En la teoría de la justicia de Rawls, los derechos a votar y a ser candidato tienen una posición especial y privilegiada, por encima incluso de los demás derechos y libertades básicos ya privilegiados. Rawls dice que la justicia requiere que los ciudadanos tengan garantizado el «justo valor de sus libertades políticas».[202] Como explica Samuel Freeman, un destacado estudioso de Rawls, el justo valor de las libertades políticas es «un requerimiento [...] de justicia, que el valor de los derechos políticos iguales de participación esté justamente asegurado para todos los ciudadanos mediante disposiciones que neutralicen los efectos de la riqueza, la posición social y la influencia en el proceso político, incluyendo las campañas

financiadas con dinero público, la prohibición de las contribuciones privadas a los candidatos, etcétera».[203]

No me interesan tanto las recomendaciones políticas de Rawls como su creencia en que las elecciones deberían ser financiadas con dinero público. (Dicho esto, me preocupa que muchos rawlsianos no estén lo suficientemente versados en la literatura empírica de las ciencias políticas que trata sobre los efectos de las donaciones de campaña.)[204] Más bien, lo que aquí resulta interesante es, en primer lugar, que Rawls sostenga que los derechos a votar y a presentarse a un cargo electo están entre nuestras libertades básicas y, en segundo lugar, que esos derechos políticos tengan un estatus superior a nuestras otras libertades. ¿Por qué pensar eso?

La prueba filosófica definitiva que Rawls utiliza para saber si algo es o no una libertad básica tiene que ver con si existe la conexión adecuada con lo que él llama nuestras «dos facultades morales». Las dos facultades morales son, según Rawls, la capacidad para desarrollar una idea de la buena vida y la capacidad para concebir una idea de la justicia. La primera —también llamada «racionalidad»— es la capacidad de «tener una concepción racional del bien; el poder para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción coherente de ciertos valores, basados en la percepción de qué le da significado a la vida y a sus aspiraciones». La segunda —también llamada «razonabilidad»— es la capacidad para «comprender, aplicar y cooperar con los demás en unos términos de cooperación que sean justos».[205] Para Rawls, estas dos facultades son el motivo por el que los humanos son seres morales merecedores de una consideración especial. Son lo que nos distingue, por ejemplo, de los animales «infe-

riores». Es plausible que estas facultades expliquen en cierta medida por qué los seres humanos pueden tener derechos morales más estrictos y exigentes que los gatos o los gusanos.

Según Freeman, la conexión entre las libertades básicas (incluidos los derechos políticos) y las facultades morales debe ser ésta: «Para Rawls, lo que hace que una libertad sea básica es que suponga una condición social esencial para el desarrollo adecuado y el pleno ejercicio de las dos facultades de la personalidad moral en el transcurso de una vida completa».[206] Freeman detalla que una libertad es básica sólo si es necesario que todos los ciudadanos tengan esa libertad para desarrollar las dos facultades morales.[207] Llamemos a esto el test de Rawls-Freeman de la libertad básica: cierta libertad X es una libertad básica si X resulta ser una condición social esencial para que todos los ciudadanos desarrollen adecuadamente y ejerciten plenamente sus dos facultades morales en el transcurso de una vida completa. ¿Hay algo que pase este test?

Para ilustrar el test de Rawls-Freeman, pensemos en el debate que mantienen el teórico político John Tomasi y Freeman sobre lo que puede ser considerado una libertad básica. Tomasi piensa que la lista de libertades básicas de Rawls es demasiado corta. Rawls cree que ciertos derechos civiles están entre las libertades básicas, pero niega que los derechos económicos capitalistas cuenten como libertades básicas, con la salvedad del derecho a tener una propiedad personal y el derecho a escoger la propia ocupación. Tomasi sostiene que deberíamos ampliar la lista de las libertades básicas para incluir ciertos derechos económicos capitalistas, como la liber-

tad de contrato o el derecho a poseer propiedades productivas. Afirma que esos derechos son esenciales para que muchos ciudadanos desarrollen su concepción de la buena vida o ejerciten su idea de la justicia.

Sin embargo, responde Freeman a Tomasi, aunque tener una fábrica pueda ser esencial para la concepción de la buena vida de algunas personas, eso no significa que haya una libertad básica para tener una propiedad productiva. A fin de cuentas, insiste constantemente Freeman, no todos los ciudadanos necesitan libertades capitalistas para vivir de acuerdo con su concepción de la buena vida.[208] Para que algo sea una libertad básica, dice Freeman, debe ser esencial para la capacidad que toda persona razonable tiene de desarrollar una idea de buena vida o de la justicia. Freeman dice que como mucho Tomasi ha demostrado que esas libertades capitalistas son esenciales para que muchas o algunas personas tengan la capacidad para desarrollar esas dos facultades morales, pero no para que lo hagan todas. Esto significa que las libertades capitalistas no superan el test de Rawls-Freeman.

Freeman es quizá el más importante estudioso e intérprete de Rawls que tenemos. Es posible que se equivoque sobre Rawls, pero tiendo a darle la razón cuando habla sobre lo que Rawls tenía en mente. Es decir, confío en su juicio sobre lo que Rawls quiere decir más de lo que confío en mi propio juicio. De modo que asumiré que la interpretación que Freeman hace de Rawls es correcta. Supongamos que la respuesta de Freeman a Tomasi es concluyente. Los derechos capitalistas de libertad de contrato o a tener fábricas no pasan el test de Rawls-Freeman. El problema, sostendré ahora, es que no está claro que haya algo que supere el test. Si el test de

Rawls-Freeman es correcto, no es seguro que exista algo que pueda ser considerado una libertad básica.

Recordemos que Freeman responde a Tomasi afirmando que a menos que literalmente todo el mundo necesite ciertas libertades económicas para desarrollar y ejercitar plenamente su idea de la justicia o de la buena vida, entonces esas libertades no pueden considerarse básicas (según el test de Rawls-Freeman). Pero si Freeman puede responder así a Tomasi, yo puedo responderle a él de manera semejante.

Freeman podría afirmar ante Tomasi que la gente en Dinamarca y Suiza disfruta de mucha más libertad económica que la gente en Rusia. Pero eso no significa que sea imposible o particularmente difícil para los rusos desarrollar una idea de la justicia o de la buena vida. La mayoría de los rusos, de hecho, tiene la capacidad para desarrollar una idea de la justicia y una concepción de la buena vida. En realidad, en el mundo quizá sólo alrededor de diez países permiten a los ciudadanos tener el grado de libertad económica que Tomasi considera crucial, pero a pesar de ello la mayoría de los ciudadanos en esos países puede desarrollar, y de hecho desarrolla, las dos facultades morales. Esto significa que el argumento de Tomasi para aumentar la lista de las libertades básicas no es válido; no pasa el test de Rawls-Freeman.

Pero eso no implica una victoria para Rawls y Freeman. El razonamiento para rechazar las libertades capitalistas como libertades básicas se puede aplicar igualmente a las libertades progresistas de izquierda, incluidas las libertades políticas. A fin de cuentas, Rawls y Freeman consideran que la gente tiene el derecho básico a una gran libertad de expresión, a la libertad de participación, de votar y de presentarse

a elecciones, etcétera. Pero también es poco creíble que sea necesario tener estas y otras libertades básicas rawlsianas para desarrollar una idea de la justicia o una concepción de la buena vida.

Una vez más, en realidad sólo un pequeño grupo de países en el mundo garantiza por completo a sus ciudadanos las libertades básicas rawlsianas, y pocos, o ninguno, garantizan el justo valor de la libertad política. En la abrumadora mayoría de los países injustos, con todo, la inmensa mayoría de las personas desarrolla (y el resto de las personas podría desarrollar) una idea de la justicia y una concepción del bien, a pesar de carecer de esas libertades básicas, o bien de no tener las libertades protegidas en los niveles que Rawls y Freeman creen necesarios.

Imaginemos que yo, Jason Brennan, tengo una idea de la buena vida aceptablemente elaborada y una capacidad para concebir una noción de la justicia tan adecuadamente desarrolladas como las de Rawls o Freeman. (Determinados rawlsianos podrían negar esto, puesto que algunos tienen una cruel tendencia a desdeñar como moralmente irrazonables a quienes de buena fe son sus adversarios intelectuales.) Pero no me importa mucho tener el derecho a votar o a participar en la política. Vendería alegremente mi derecho a votar por cien dólares. El derecho a votar o a presentarme a unas elecciones no figura de ninguna manera en mi concepción de la buena vida, a pesar de que soy un filósofo político profesional que ha publicado dos libros y un montón de artículos con la palabra «votar» en el título. ¿Sirvo como contraejemplo o refutación del test de Rawls-Freeman? ¿Basta mi existencia para demostrar que las libertades políticas no son básicas?

O pensemos que, para mucha gente que no es religiosa, las libertades religiosas no importan demasiado. Las personas necesitan libertad con respecto a la religión, no libertad para practicar la religión. O para la mayoría de la gente, los derechos para abordar una investigación científica libre significan poco; nunca utilizarán esos derechos. Etcétera. El problema es que pocas libertades son esenciales para todo el mundo. (A estas alturas, algunos rawlsianos podrían quejarse de que he malinterpretado a Rawls o Freeman. Volveré a esa cuestión.) De hecho, en sentido estricto parece que es necesaria muy poca libertad para que una persona normal (no digamos ya todo el mundo, como querría Freeman) desarrolle las dos facultades morales. La gente que vive bajo regímenes profundamente autoritarios o totalitarios puede tenerlo más difícil que yo para acceder a verdaderas perspectivas evaluadoras que le permitan desarrollar las facultades morales, pero ni siquiera en esos países es imposible o siquiera tan difícil. Para desarrollar las dos facultades morales, no te hace falta demasiada libertad de expresión, libertad de derechos matrimoniales, libertad de asociación o libertad política. No necesitas tener el derecho a votar o a presentarte candidato a un cargo electo. No necesitas tener una plena libertad de integridad corporal y no necesitas estar libre del acoso físico de los funcionarios del Estado. No necesitas tener el derecho a escoger tu ocupación. De hecho, es fácil imaginar a gente desarrollando las dos facultades morales sin tener mucha libertad. El filósofo estoico Epicteto probablemente desarrolló sus dos facultades morales más que cualquier otra persona en la historia, y logró hacerlo mientras era literalmente un esclavo. Alexandr Solzhenitsyn desarrolló sus dos facultades

morales a pesar de vivir en un régimen totalitario y estar encarcelado en el gulag; parece que desarrolló sus dos facultades morales en la medida en que lo hizo precisamente porque carecía de sus libertades básicas. Y se pueden encontrar otros ejemplos históricos de personas que han desarrollado sus dos facultades morales a pesar de carecer de buena parte de su libertad. De modo que parece que si Rawls y Freeman tienen razón sobre qué hace de algo una libertad básica, entonces, esencialmente, nada es una libertad básica. Casi ninguna libertad es en realidad necesaria para que todo el mundo desarrolle las facultades morales. Parece que el test de Rawls-Freeman es demasiado estricto. Nada supera el test.

Ahora Rawls y Freeman podrían intentar replicar redefiniendo o explicando detalladamente las facultades morales, de tal manera que resulte que poseer determinadas libertades no sólo sea útil instrumentalmente, como una cuestión empírica, para que alguna gente desarrolle estas dos facultades morales, sino que en realidad sea constitutivo, por una cuestión de lógica, de lo que significa desarrollar esas facultades. Pero aun sin ver el argumento en ese sentido, no puedo imaginar cómo darían ese paso sin, con ello, incurrir en una falacia.

Los rawlsianos podrían quejarse de que estoy malinterpretando el test de Rawls-Freeman. El test de Rawls-Freeman no sólo trata del desarrollo de las facultades morales sino también de su ejecución. Puede que yo tenga razón en que los derechos a votar o a ser candidato a un cargo electo no son necesarios para que todos, ni siquiera la mayoría, desarrollen sus dos facultades morales. Rawls y Freeman, en todo caso, dicen que algo es una libertad básica únicamente en caso de

que sea necesario para que todas las personas desarrollen y ejerciten las dos facultades morales. Me estoy olvidando de la parte del ejercicio. Quizá ésa es la parte de la cláusula que funciona para justificar los derechos a votar y a presentarse a las elecciones.

Pero esta respuesta no es válida, al menos con el test de Rawls-Freeman tal como está formulado. Rawls y Freeman dicen que algo es una libertad básica si, y sólo si, es necesario para que toda la gente desarrolle y ejercite la capacidad para concebir su idea de la justicia. Pero hagamos un poco de lógica formal: $\Box (P \ \& \ Q) \supset (\Box P \ \& \ \Box Q)$. Es decir, necesariamente la conjunción de P y Q implica necesariamente P y necesariamente Q. Si algo acredita ser una libertad básica sólo si cumple necesariamente las condiciones P y Q, entonces no es una libertad básica si no cumple una de las dos condiciones.

Rawls y Freeman dicen que algo es una libertad básica solamente en caso de que sea necesario para que todo el mundo desarrolle «y» ejercite sus dos facultades morales. Se deduce entonces que si algo no es necesario para que toda la gente desarrolle sus dos facultades morales, no se trata de una libertad básica, aunque sea necesario para que toda la gente ejercite sus dos facultades morales. La categoría de libertades básicas que en potencia son necesarias para, al mismo tiempo, desarrollar y ejercitar las dos facultades morales es de un tamaño igual o menor que la categoría de libertades básicas que en potencia son necesarias simplemente para desarrollar las dos facultades morales.

Creo que esto significa que Rawls y Freeman hicieron su test más exigente de lo que pretendían. Cambiemos, en su

nombre, la «y» por una «o». Sustituyamos su formulación para ver si algo es una libertad básica por un test nuevo y menos exigente:

Algo es una libertad básica si es una condición social esencial para que todas las personas desarrollen adecuadamente o ejerciten plenamente las dos facultades de la personalidad moral acerca de una vida completa.

Este nuevo test solventa el problema que he perfilado antes. Sin duda, casi ninguna libertad es necesaria para desarrollar las dos facultades morales, pero quizá los derechos al voto plenos e iguales son necesarios para ejercitarlas. Con esta formulación revisada del test de Rawls-Freeman, la condición «necesaria para que todas las personas ejerciten sus facultades morales» resuelve casi todo, puesto que, como hemos visto, no es necesaria prácticamente ninguna libertad para que todas las personas desarrollen sus facultades morales.

Pero este nuevo test no va a hacer la función que Rawls y Freeman necesitan que haga. Con esta nueva formulación, las libertades progresistas de izquierda y las libertades políticas podrían superar el test de Rawls-Freeman, pero en ese caso tenemos razones igualmente buenas para pensar que las libertades económicas capitalistas (como una gran libertad de contrato y el derecho a tener una propiedad privada en los medios de producción) también superan el test, por todas las razones que Tomasi explica en *Free Market Fairness* (La justicia del libre mercado). Los argumentos de Tomasi son un reflejo casi exacto de los de Rawls y Freeman. Rawls y Freeman, sin embargo, quieren que el test de Rawls-Freeman sea tan amplio como para incluir las libertades progre-

sistas de izquierda, pero tan estrecho como para excluir las libertades económicas del liberalismo clásico. Tomasi podría simplemente decir, al igual que lo hacen Rawls o Freeman, que aunque la gente puede fácilmente desarrollar sus dos facultades morales sin plenas libertades capitalistas, no puede ejercitar sus dos facultades morales sin esas libertades.

Si Rawls y Freeman quieren replicar a esto, probablemente tendrán que utilizar una concepción muy ideológica de lo que es ejercer las dos facultades morales. Dudo que fueran capaces de ofrecer una interpretación que no fuera falaz; aún no he visto a ningún rawlsiano que consiga hacerlo. Por contra, la percepción de Tomasi de lo que se considera que es ejercer plenamente una capacidad para desarrollar una idea de la justicia es más intuitiva y preteóricamente posible que las de Rawls o Freeman, simplemente porque Tomasi tiene una perspectiva más amplia. Tomasi tiene una larga lista de cosas que intuitivamente parecen tener algo que ver con el ejercicio de la capacidad para desarrollar una idea de la justicia o llevar adelante una buena vida. Rawls y Freeman cortan esa lista a la mitad y al mismo tiempo sostienen que esa lista amputada cuenta como completa.

Ahora consideremos los derechos políticos. Intentemos preguntarnos qué significa ejercitar la propia idea de la justicia y la capacidad para desarrollar una idea de la buena vida y actuar en función de ella, desde el sentido común y no desde una posición que está claramente inclinada hacia un lado de este debate. Desde la perspectiva del sentido común, parece evidente que al menos una persona en alguna parte, y con más razón la mayoría de la gente, podría ejercitar eficazmente sus ideas de la justicia y de la buena vida sin tener el

derecho a votar o a presentarse a unas elecciones. La eliminación de tu derecho a votar o a presentarte a unas elecciones podría ser (por otras razones) injusta, podría ser (por otras razones) una afrenta a tu dignidad, o lo que sea, pero sin duda existe al menos una persona que podría perder esos derechos y, sin embargo, tener y ejercitar su idea de la justicia y de la buena vida. A fin de cuentas, como he estado comentando en el transcurso de este capítulo, estos derechos raramente permiten hacer demasiado. El ejercicio de una idea de la justicia y los derechos de libertad de opinión y de asociación son mucho más importantes; estos derechos, de hecho, tienden a darnos poder para hacer cosas que conforman nuestras vidas individuales. Pero, una vez más, Rawls y Freeman dicen que para que algo sea una libertad básica debe ser esencial para todas las personas.

Esto parece aplicarse también a otras libertades básicas, no sólo al derecho a votar o a presentarse a unas elecciones. Una persona normal podría ejercitar su idea de la justicia y de la buena vida de manera eficaz incluso si impusiéramos arbitrariamente una serie de restricciones a su libertad de religión o de elección ocupacional. Supongamos, por ejemplo, que Estados Unidos prohibiera a los estadounidenses adorar a Zeus. Esto sin duda constituye una violación de la libertad religiosa. Pero como casi nadie quiere adorar a Zeus, en la realidad esto no impedirá a nadie ejercer sus facultades morales.

Una vez más, Rawls y Freeman podrían insistir en que, por definición, una persona no puede ejercitar de veras sus facultades morales a menos que tenga esos derechos, pero no sé cómo podrían hacer esta afirmación de una manera no

falaz. Rawls y Freeman pretendían utilizar ideas intuitivas de lo que significa desarrollar y ejercitar las facultades morales para determinar cuáles son nuestras libertades básicas; se supone que no debemos cargar la idea de ejercer la propia concepción de la justicia con contenido ideológico. En cualquier caso, si únicamente quieren afirmar que una persona no puede ejercer de verdad sus facultades morales sin esos derechos, entonces son vulnerables a Tomasi cuando dice lo mismo sobre los derechos capitalistas que ellos excluyen de la lista de libertades básicas.[209]

De modo que Rawls y Freeman deben modificar su test. Tienen que buscar una relación explicativa distinta entre la libertad básica y las dos facultades morales. Rellénese el espacio en blanco: «Un ámbito de la libertad cuenta como libertad básica en caso de que las dos facultades morales». Algunas posibilidades:

Pueda ser útil para desarrollar o ejercitar... Esta propuesta suena bien al principio pero, si se piensa bien, es demasiado amplia. Hay muchas cosas que podrían ser útiles para desarrollar y ejercitar las facultades morales que probablemente ningún liberal consideraría una libertad básica. Por ejemplo, supongamos que resultara que empíricamente, para desarrollar las propias capacidades morales, fuera útil que los niños de diez años experimentaran hacer daño a los demás (podrían reaccionar con horror al ver a otros sufrir y, por lo tanto, desde el sentimiento de culpa desarrollar mejor la empatía y una idea de la justicia). Aun así, seguiría siendo absurdo sugerir que al dañar una libertad básica de otras personas hacemos lo correcto (aunque esto sólo se permitiera como parte de un programa educativo y a una edad adecuada). Pero la propuesta presente implica exactamente eso. Por su propia naturaleza, esta propuesta de modificación del test de Rawls-Freeman es demasiado amplia y debe rechazarse.

Tienda a conducir al desarrollo o ejercicio de... Esta propuesta es más estricta que la anterior, pero sigue siendo demasiado amplia. El problema que he comentado en la última propuesta también es aplicable a ésta. Podría resultar, empíricamente, que permitir a las personas hacerse unas a otras ciertas cosas dañinas tendiera a ayudarles a desarrollar sus facultades morales. Incluso en

ese caso, no queríamos afirmar que el derecho a herir a otro está entre nuestras libertades básicas. Pero la presente propuesta dice eso. Además, la propuesta actual también resulta demasiado estrecha para los objetivos de Rawls y Freeman en otro sentido. A fin de cuentas, Rawls y Freeman quieren sostener que los derechos igualitarios al voto y a presentarse a unas elecciones no son solamente libertades básicas sino, en su lugar, las libertades básicas más importantes. Como hemos visto en los capítulos 2 y 3, sin embargo, las pruebas disponibles en la psicología política sugieren con contundencia que ejercitar los derechos políticos (y el derecho al discurso político) tiende a dificultar, en lugar de promover, la capacidad de la mayoría de la gente para desarrollar sus dos facultades morales. La política, juzgada según los estándares rawlsianos, tiende a ser mala para la mayoría de nosotros y nos hace peores personas.[210]

Tienda a maximizar el desarrollo o ejercicio de... Esta propuesta adolece del mismo problema que la anterior.

El test de Rawls-Freeman para saber si una libertad es una libertad básica establece que ésta debe ser necesaria para que todas las personas desarrollen y ejerciten plenamente su capacidad para concebir una idea de la justicia y de la buena vida.[211] Freeman nos dice que Rawls quiere decir que sea necesaria para toda la gente, aunque Rawls no lo dice explícitamente en el pasaje al que se refiere Freeman.

No tengo claro que Rawls y Freeman traten siquiera de aplicar su test de las libertades básicas a lo que ellos llaman libertades básicas. Ambos intentan ilustrar por qué determinados posibles derechos —como el derecho a la libertad de expresión o a votar— podrían ser, según el test, libertades básicas mostrándonos que ciertos derechos podrían ser útiles para desarrollar las facultades, o las restricciones que podrían interponerse a esos derechos.[212] Por ejemplo, dicen que una persona tendrá dificultades para valorar distintas concepciones de la buena vida si el gobierno le prohíbe leer sobre formas de vida alternativas. Pero el problema de la afirmación de Rawls y Freeman es que no sería imposible

que esa persona lo hiciera, y puede que ni siquiera fuera tan difícil. Rawls y Freeman creen que la justicia prohíbe la censura, pero la gente puede desarrollar fácilmente su idea de la justicia bajo un régimen con una censura significativa, aunque quizá no con el nivel de censura norcoreano.

El test de Rawls-Freeman de las libertades básicas no parece funcionar. No hemos encontrado ninguna conexión válida entre las libertades políticas y el desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales.

En este libro sostengo que la elección entre epistocracia y democracia es en buena medida instrumental; deberíamos escoger el sistema que funcione mejor. No acepto la teoría de Rawls y Freeman sobre qué hace que algo sea una libertad básica. Con todo, como ha demostrado el ejercicio anterior, podría utilizar su teoría en mi beneficio. Según Rawls y Freeman, algo es una libertad básica en caso de que todo el mundo lo necesite para desarrollar y ejercitar sus dos facultades morales. Pero la gente no necesita los derechos a votar y a presentarse a un cargo electo para desarrollar y ejercitar sus dos facultades morales. Por lo tanto, el primer principio de la justicia de Rawls no contiene ninguna objeción a la epistocracia. Rawls puede tener otras objeciones a la epistocracia —repasaré algunas en el próximo capítulo—, pero ésta en particular no es aplicable.

Sumario: una falta esencial de poder

En una democracia todo ciudadano tiene el mismo poder político fundamental. Aunque la democracia concede a cada ciudadano la misma parte del poder político fundamental, ésta es, no obstante, una parte muy pequeña.

Definamos la variable P como el pleno poder del gobierno. En una monarquía absoluta el derecho a gobernar reside en una persona. De iure, el monarca dispone de P poder mientras que todos los demás tienen 0 poder (por supuesto, de facto el monarca tendrá menos que P y algunos sujetos tendrán mucho más que 0 .) En una democracia representativa cada ciudadano tiene por ley una parte P/N del poder total, donde N es igual al número de ciudadanos. Por supuesto, el poder que tienen de facto los ciudadanos es variable. Los presidentes, parlamentarios, lobistas, famosos influyentes, tertulianos, etcétera, tienen más poder, mientras que otros ciudadanos tienen menos.

Pero incluso si se pudiera eliminar esa influencia desigual, decir que en una democracia cada ciudadano tiene una parte P/N del poder es engañoso. Es mejor decir que el ciudadano modal o medio, en su capacidad como votante o potencial candidato a un cargo, tiene δ una cantidad de poder infinitesimal > 0 . La mayoría de los ciudadanos tiene una minúscula posibilidad de dejar su impronta mediante sus actividades políticas.

Yo tengo aproximadamente un $1/210.000.000$ del poder de voto legal en Estados Unidos. Me he opuesto activamente a los empeños militares de mi país durante los últimos diez años. Pero al votar contra los candidatos más belicosos no he reducido la belicosidad de Estados Unidos en un $1/210.000.000$. No he impedido que se dispare una sola bala.

No he tenido ninguna clase de efecto. De igual manera, me gustaría que se redujeran a cero los impuestos al capital y que se sustituyeran por unos impuestos al valor añadido más elevados. Mis actividades, sin embargo, no han cambiado ningún impuesto en ninguna medida. Por último, soy un gran defensor de las fronteras abiertas. Pero ni un solo individuo ha sido admitido en Estados Unidos gracias a mis votos, ni se ha permitido a ningún individuo quedarse un solo segundo más en Estados Unidos antes de ser deportado. Mis actividades políticas no han tenido ningún efecto en la ley o las medidas políticas, y lo más probable es que nunca lo hagan. Y a menos que estés en una posición mejor, lo mismo te sucede a ti.

Una de las quejas sobre la epistocracia, al compararla con la democracia, es que priva a algunos ciudadanos de su parte del poder. Pero no estamos negando a los ciudadanos una porción de la tarta del poder. Estamos negándoles las migajas.[213]

La idea de que la democracia nos da poder es intuitiva, pero probablemente se apoya en una falacia de división no advertida. La democracia, sin duda, nos da poder de una manera que ninguna dictadura lo hace. Pero aunque la democracia nos da poder, no te da poder a ti, a mí, a tus amigos, a tu madre o a tus hijos adultos. La democracia no empodera a los individuos. Quita poder a los individuos y en cambio se lo da a la mayoría del momento. En una democracia, individualmente los ciudadanos carecen casi por completo de poder.[214]

Recordemos las dos preguntas básicas que estoy haciendo:

- ¿Son buenos para los individuos los derechos políticos y la participación política?
- ¿Se les debe a los individuos, por una cuestión de justicia, el derecho a votar y a desempeñar un cargo electo?

Se supone que la idea de que la democracia te empodera de alguna forma justifica responder con un «sí» a ambas preguntas. Pero como en realidad la democracia no nos da poder ni a ti ni a mí, no hemos descubierto todavía una razón para responder afirmativamente a ninguna de las dos preguntas.

Un sondeo de la Universidad de Monmouth de 2015 halló que los estadounidenses son cada vez más escépticos sobre si su participación política individual es valiosa como medio para producir cambios.^[215] Un 54 por ciento cree que «puede ser más efectivo en el mundo que le rodea implicándose en actividades no políticas», mientras que un mero «28 por ciento afirma que involucrarse en el gobierno y las elecciones es la manera de promover cambios en sus comunidades».^[216] Algunos consideran esto una prueba de que la sociedad estadounidense se ha vuelto cínica. Quizá es así, pero en este caso el cinismo de la gente ha hecho que sus creencias sean más razonables y realistas.

Capítulo 5

La política no es un poema

«El instinto de adoración es aún tan fuerte entre nosotros que, después de haber agotado casi por completo nuestra capacidad para tratar a los reyes y a esa clase de personas como sagradas, estamos dispuestos a investir a una mayoría de nosotros con la misma clase de reverencia.»

AUBERON HERBERT, «Educación estatal, ¿una ayuda o un impedimento?»

Hace años, en un libro anterior que trataba sobre la ética del voto, escribí lo siguiente:

El valor del derecho al voto consiste en algo [distinto de su valor instrumental]. No es que los votos individuales tengan mucha utilidad práctica. Es, más bien, que el derecho a votar supone un emblema de la igualdad personal. Los nazis hicieron que los judíos llevaran la estrella de David como un

emblema de inferioridad. El derecho a votar es un emblema de igualdad metafórico.[217]

En ese momento, yo aceptaba la opinión común de que el derecho al voto igualitario tiene alguna clase de valor simbólico. Así como podemos expresar la igualdad de la dignidad de cada ciudadano con una estatua en la plaza del pueblo o con un poema, podemos expresar la igualdad de su dignidad dándole a cada uno el derecho a votar. Ahora creo que esta forma de pensar es muy deficiente.

El capítulo anterior examinaba si la democracia da poder a los individuos de una manera significativa. Ahora me dispongo a abordar una clase distinta de argumentos en aras de la democracia y la participación política. Estos argumentos se centran genéricamente en el poder simbólico de la democracia: qué expresa dar derechos políticos iguales, qué expresa dar derechos desiguales, y qué efectos tienen esas expresiones en la autoestima y el estatus social de las personas. Estos argumentos pretenden demostrar tanto que la democracia y la participación son buenas para los individuos como que los individuos merecen el derecho al voto y a presentarse a cargos electos por una cuestión de justicia.

Muchas personas consideran un axioma que la gente comparte una igualdad moral fundamental. Al menos, muchas están convencidas de que los gobiernos justos deberían actuar como si la vida de todo el mundo valiera lo mismo. Muchas quieren basar sus argumentos en favor de la democracia o contra la epistocracia en esta igualdad fundamental. Como dice Elizabeth Anderson: «La presión hacia la inclusión universal [en el sufragio] se deriva de las demandas de igualdad [...] según las cuales cada adulto reconoce activa-

mente la misma autoridad de todos los demás para hacer afirmaciones sobre las reglas bajo las que todos viviremos». [218]

En este capítulo critico principalmente lo que llamo argumentos «semióticos» en favor de la democracia y contra la epistocracia. Los argumentos semióticos en favor de la democracia se basan en la idea de que imbuir a todo el mundo con el mismo poder fundamental expresa, comunica o simboliza respeto. De una manera similar, las objeciones semióticas a la epistocracia dependen de la idea de que no imbuir a la gente de poder (o el mismo poder) expresa, comunica o simboliza falta de respeto. Muchos filósofos y legos consideran verosímil que imbuir a todos los ciudadanos del mismo poder político básico expresa adecuadamente la idea de que cada ciudadano tiene el mismo valor moral básico. Muchos también consideran verosímil que imbuir formalmente a los ciudadanos de un poder desigual expresa equivocadamente la idea de que los ciudadanos tienen un valor moral desigual.

Los argumentos propiamente semióticos, tal como los defino, son independientes de otros argumentos en favor de la democracia o contra la epistocracia. Los argumentos semióticos versan sobre las señales de la democracia, no sobre si la democracia funciona mejor que las alternativas o es especialmente justa.

Para poner a prueba las objeciones semióticas, y ver si son consistentes de manera independiente, tenemos que dejar de lado las objeciones no semióticas. Por lo tanto, al comparar la democracia con la epistocracia u otras formas de gobierno en términos semióticos, debemos imaginar que no hay otras

preocupaciones sobre la epistocracia aparte de lo que ésta señala o expresa.

Supongamos que resultara que alguna forma de epistocracia —una, por ejemplo, en la que los votantes poco informados son excluidos de la votación— funcionara consistentemente mejor que la democracia. Muchos teóricos democráticos y legos seguirían tentados de concluir que hay algo abiertamente irrespetuoso en etiquetar a algunos ciudadanos como políticamente más competentes que otros. La epistocracia parece expresar una especie de elitismo inmoral. Esta clase de preocupación parece ser una genuina objeción semiótica a la epistocracia. Algo así podría utilizarse para basar un buen argumento semiótico en favor de la democracia.

Como ejemplo de objeción semiótica, veamos el siguiente pasaje del teórico político Pablo Gilbert. Gilbert dice que las estructuras políticas no democráticas, por su propia naturaleza, insultarían la dignidad de los ciudadanos:

Ser considerado un ciudadano de segunda clase (lo que normalmente sucede en un régimen no democrático) es, se puede afirmar, injurioso para la dignidad de un individuo, o un fallo de debida consideración. Es insultante que te hablen o te traten de una manera que, en términos pragmáticos, implique algo así: «Nuestras decisiones colectivas fundamentales son tan tuyas como de los demás, aunque tú mereces menos derechos a participar en su conformación que otros» [...]. Independientemente de si uno se ofende o no, es de hecho una afrenta a la dignidad estar sujeto a una estructura política básica en la que uno tiene menos que los derechos igualitarios de participación».

[219]

Aquí, Gilbert no habla de si las democracias son mejores que otras formas de gobierno protegiendo la libertad o promoviendo la justicia social. En lugar de eso, pretende señalar

que un poder político desigual señala inferioridad y manda un mensaje ofensivo.

De una manera similar, el filósofo Christopher Griffin afirma que «una negación de la misma porción de poder en el contexto de un desacuerdo sobre las reglas básicas de la vida social es una declaración pública de ciudadanía de segunda clase».[220] Estlund se queja de que la epistocracia implica «comparaciones injustas», puesto que se basa en la idea de que algunos están más preparados para gobernar que otros. [221] O veamos este pasaje de Robert Nozick, que en mitad de su carrera filosófica se quedó fascinado con los argumentos simbólicos:

Las instituciones democráticas y las libertades coordinadas con ellas no son simplemente medios efectivos para controlar el poder del gobierno y dirigirlo hacia asuntos de interés común; en sí mismas expresan y simbolizan, de una manera intencionada y oficial, nuestra igual dignidad humana, nuestra autonomía y poderes de potestad. Votamos [...] en parte como expresión y afirmación simbólica de nuestro estatus como seres autónomos y autogobernados cuyos juicios calculados o simples opiniones tienen que tener el mismo peso que los de los demás.[222]

Aunque Nozick siguió siendo un libertario durante toda su carrera (en su caso hablar de apostasía sería incorrecto), una de las cosas que le parecían inadecuadas de sus anteriores expresiones de esa filosofía era la falta de atención al valor expresivo de la política.

Teóricos políticos, filósofos y legos han aducido un impresionante abanico de razones simbólicas o semióticas para preferir la democracia a sus alternativas:

- La democracia es necesaria para expresar que todos los ciudadanos son iguales.
- La democracia es necesaria para que exista un reconocimiento social adecuado o el reconocimiento de la voluntad de un individuo.
- La democracia es necesaria como base social para el respeto por uno mismo.
- La democracia es necesaria como base social para ser respetado por los demás.
- La democracia es necesaria para que se produzca la adecuada inclusión como miembro pleno de una sociedad.
- Las estructuras no democráticas, independientemente de lo bien gobernadas que estén, son una afrenta a la dignidad de los ciudadanos.

En este capítulo sostengo que esta clase de afirmaciones simbólicas, semióticas y basadas en la estima no consiguen demostrar que los derechos democráticos tengan un valor real para nosotros. No aportan buenos motivos para escoger la democracia en vez de la epistocracia, o para pensar que la democracia es más inherentemente justa que la epistocracia.

La verdad tras las afirmaciones semióticas

Los argumentos semióticos tienen más fuerza cuando describen actitudes explícitamente inmorales. Así, por ejemplo,

imaginemos una república en la que la Constitución escrita dio explícitamente el derecho al voto a todos los blancos pero no a los negros. Supongamos que los fundadores lo hicieron de manera tan transparente por puro racismo. Supongamos también que no hay ningún procedimiento legal para enmendar esta Constitución.

En ese caso, una preocupación evidente es que ese gobierno pueda conducir a malos resultados; es decir, que constantemente ignorara, dañara o explotara a los negros. Pero ésta no es una objeción semiótica al *apartheid* político. Tiene que ver con si el funcionamiento del régimen político es correcto, no con lo que el régimen expresa. En principio, un régimen que excluye a los negros del voto podría (aparte de la exclusión en sí) tratar mejor a los negros que un sistema que les permite votar. De modo que dejemos esta preocupación a un lado.

En su lugar, imaginemos que después de unas cuantas generaciones, en esa sociedad imaginaria nadie es siquiera un poco racista. Imaginemos que ahora todos los miembros de la sociedad están plenamente informados y tienen un perfecto sentido de la justicia. Supongamos que el electorado blanco ahora vota en favor de políticas que respetan plenamente los mismos derechos civiles y económicos para los negros, y promueve igualmente sus intereses. Es decir, imaginemos que aparte de la cuestión de los derechos al voto, los negros no tienen ninguna otra queja sobre las políticas que el gobierno lleva a cabo; el gobierno hace exactamente lo que los propios negros apoyan. Aun así, en esta situación, los negros tienen una queja real sobre la semiótica de la Constitución. Quienes aceptaron la Constitución querían que ésta expresa-

ra de manera bastante literal que los negros son inferiores. De modo que claro que éstos sienten que se les falta al respeto.

Pero las clases de epistocracia que yo, junto a Mill, Caplan y Claudio López-Guerra, hemos defendido provisionalmente como alternativas a la democracia no son así.^[223] No queremos excluir a la gente, o reducir su poder, para expresar un injusto desdén o una falta de respeto por cualquier individuo, grupo o raza. En lugar de eso, nuestro objetivo es generar resultados políticos mejores y sustancialmente más justos.

Por lo tanto, este ejemplo de *apartheid* no supone una victoria para los argumentos semióticos. Si alguien hace algo con la explícita intención de señalar actitudes racistas, y si todo el mundo sabe que el actor tiene esta intención, entonces no es sorprendente que la acción señalice actitudes racistas. No se trata de un resultado apasionante. Pero como veremos más adelante, quienes se basan en argumentos semióticos sostienen que este razonamiento se puede imponer independientemente de las intenciones de los autores. Quieren afirmar que la democracia inherentemente indica respeto mientras que la epistocracia inherentemente indica falta de respeto, sin importar lo que una persona sienta, crea o pretenda expresar en realidad, incluso si el objetivo de implementar regímenes epistocráticos sea generar resultados sustancialmente más justos.

Lo que expresa la democracia

Supongamos que yo creo que, en cierto sentido, la vida de una persona vale tanto como la de cualquier otra. O supongamos que creo que un sistema político justo debería tratar a cada ciudadano como si su vida e intereses fueran igualmente importantes; un gobierno no debería favorecer a unos sobre otros. No hay ninguna consecuencia lógica evidente de que estos compromisos generales con la igualdad deriven en una democracia o en cualquier forma de gobierno representativo. A primera vista, parece una cuestión abierta y empírica sobre qué sistema político promueve mejor esta clase de igualdad. Podría resultar que la epistocracia acabara siendo más inteligente que la democracia, y que por esa razón fuera mejor para promover resultados imparciales. Así, por ejemplo, los votantes estadounidenses tienden a ignorar los efectos que la guerra contra las drogas tiene en las minorías, cómo y por qué están cayendo los índices de delincuencia, y por qué tener «mano dura contra la delincuencia» tiende a causar daños desproporcionados entre las minorías. Una epistocracia podría aliviar este problema, porque los votantes epistocráticos tienen más probabilidades de saber que las políticas sobre delincuencia y drogas en Estados Unidos suelen ser contraproducentes.

En una democracia ideal, que funciona como es debido, cada ciudadano tiene el mismo poder político fundamental. La democracia, en ese sentido, es igualitaria. Uno puede sostener que gracias a que imbuye a todo el mundo de iguales derechos al voto, la democracia expresa la idea de que cada persona es igual. Pero aunque eso sea verdad, tenemos que preguntarnos: ¿Por qué deberíamos pensar que existe cierto

requerimiento moral para expresar la igualdad de esa manera?

Hay muchas maneras de expresar que todo el mundo es igual. Las sociedades podrían poner símbolos de igualdad en sus banderas. Podrían erigir estatuas a la igualdad en sus principales ciudades. Podrían tener un día nacional de la igualdad en el que cada escolar hablara sobre la igualdad. O podrían incluso comprometerse a escoger y a probar la forma de gobierno que, de manera objetiva, genere unos resultados realmente equitativos (aunque esa forma resulte ser la epistocracia).

Casi todo el mundo cree en la igualdad, pero qué requiere en concreto el ideal de igualdad es algo muy discutido. Algunos sostienen que requiere que los recursos materiales sean iguales. Otros creen que el ideal impide que los recursos materiales sean iguales; puesto que la gente es distinta, para estar seguros de que todo el mundo obtiene los mismos resultados materiales, deberíamos tratar a la gente de manera desigual. Otros afirman que es necesaria la igualdad de oportunidades para conseguir los recursos. Otros dicen que para que todo el mundo se beneficie son necesarias esas desviaciones de la igualdad material. Otros incluso sostienen que es esencial que todos los ciudadanos tengan los mismos derechos, pero no se ponen de acuerdo en qué derechos deberían tener igualitariamente todos los ciudadanos. Rawls piensa que la igualdad necesita de la socialdemocracia. Gerald Cohen piensa que la igualdad requiere una sociedad socialista anarquista. Los libertarios creen que la igualdad requiere una sociedad anarcocapitalista, o una minarquista o un Estado «vigilante nocturno».[224] Cada uno de ellos

piensa que su sociedad expresa la igualdad moral fundamental de los ciudadanos y que las otras formas de gobierno no lo hacen.

En cierto sentido todos estos argüidores tienen razón: cada una de estas formas de distribuir el poder político, los recursos materiales y los derechos de propiedad puede efectivamente basarse en una clase de igualdad, de modo que cada sociedad es igualitaria por derecho propio. El desacuerdo aquí no es sobre si la gente debería ser considerada y tratada como igual, sino más bien de qué manera debería ser tratada como igual y de qué maneras no. Un compromiso básico con la igualdad humana infradetermina severamente cómo debería ser una buena sociedad.

He empezado expresando en términos generales por qué tengo dudas de que un compromiso para que el estatus y el valor de todas las personas sean iguales tenga alguna conexión directa con la democracia. En las próximas páginas examinaré y refutaré varios argumentos específicos que intentan explicar en qué consiste esta conexión.

Los juicios de superioridad

Christiano basa parcialmente su argumento en favor de la obligación de obedecer las leyes democráticas en el campo de la semiótica. Sostiene que si yo escojo ignorar una ley democrática, o me niego a obedecerla, «en términos efectivos estoy diciendo que mi juicio sobre esos asuntos es mejor [que el de mis conciudadanos] [...]. En términos efectivos,

me trato a mí mismo como a un dios o a los demás como a niños».[225] Al negarme a obedecer la ley democrática, no considero su juicio de igual manera que el mío.[226] Al negarme a obedecer la ley democrática, estaría «poniendo [mi] juicio por delante del de los demás [y] en términos efectivos expresando la superioridad de [mis] intereses por encima de los de los demás».[227] Está moralmente mal expresar esas actitudes y por lo tanto está mal desobedecer las leyes democráticas.[228] Christiano no es el único filósofo relevante con estas preocupaciones. Como he señalado anteriormente, a Estlund le preocupa de una manera similar que la epistocracia implique comparaciones injustas.

En los pasajes que acabo de citar, el objetivo de Christiano es defender la obligación moral de obedecer las leyes democráticas. Para empezar, él no está intentando hacer una objeción semiótica a la epistocracia. En todo caso, menciono su argumento porque sugiere que la epistocracia es inaceptable por razones semióticas. Christiano cree que cuando alguien elige violar una ley democrática con la que no está de acuerdo expresa desdén por el juicio político de sus conciudadanos, y esto supone una actitud inmoral de superioridad. Su razonamiento, pues, sugiere que denegar el derecho al voto a los ciudadanos incompetentes expresa un desdén y una sensación de superioridad aún mayores.

El sufragio restringido y otras formas de epistocracia comunican efectivamente la idea de que algunos ciudadanos tienen mejor juicio político que otros. A fin de cuentas, de un modo u otro, las epistocracias intentan distribuir el poder político basándose en la competencia política. Las instituciones epistocráticas quizá no expresen la idea de que algunos

son como dioses y otros como niños, pero sí expresan la idea de que algunas personas tienen mejor juicio que otras cuando se trata de asuntos políticos.

Christiano piensa que está moralmente mal expresar estas percepciones. Presumiblemente, en su opinión, las ideas defendidas en este libro no están simplemente equivocadas; yo hago algo moralmente reprobable al escribir este libro. Pero la posición de Christiano es confusa por varias razones.

En primer lugar, Christiano hace la desconcertante afirmación de que al considerar que el juicio de una persona es superior al de los demás, uno está «de manera efectiva» considerando que los intereses de esa persona son más valiosos. Parece que el principal argumento de Christiano para hacer esta afirmación es que la gente es víctima de un sesgo interesado. Así que si privilegiamos el juicio político de algunos sobre los demás, el privilegiado ejercerá el poder de maneras que promuevan sus intereses a costa de los intereses ajenos.

Aunque, como he analizado en capítulos anteriores, por lo general la gente tiende a confiar en exceso en su propio juicio, la evidencia empírica demuestra de una manera abrumadora que los votantes no están predispuestos a votar en su propio interés. Por el contrario, como he abordado en el capítulo 2, la evidencia empírica demuestra que en su mayoría los ciudadanos votan en favor de lo que consideran el interés nacional. Recordemos que la evidencia no demuestra únicamente que los votantes creen estar votando por el interés nacional. Más bien, los politólogos descubren que de manera casi unánime el comportamiento de los ciudadanos cuando votan no se puede predecir por lo que un politólogo definiría independientemente como los intereses de los ciudadanos.

Siempre que en una epistocracia la población que vota sea de al menos miles de personas, podemos esperar que los votantes epistocráticos voten de manera altruista y no egoísta. [229]

Más allá de eso, si Christiano está preocupado por los sesgos egoístas, esto no parece que requiera un rechazo categórico de la epistocracia. En cambio, deja abierta la cuestión empírica de si la epistocracia promueve mejor o peor la justicia que la democracia, teniendo en cuenta cualquier sesgo que la gente pueda tener. Si la gente está sesgada, esto requiere un análisis institucional comparativo y la elección del sistema que funcione mejor.

En segundo lugar, no está claro por qué sería injusto o incorrecto opinar que la capacidad de algunos ciudadanos para hacer juicios normativos o políticos es inferior a la de los demás. [230] Estoy de acuerdo con Christiano en que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos morales básicos. Además, estoy de acuerdo en que los gobiernos no deberían privilegiar los intereses de unos sobre los de otros. Nada de esto me impide pensar que algunas personas tienen un juicio inferior al de los demás en asuntos políticos, tanto sobre temas específicos como en general. Con respecto a casi cualquier tema que pertenezca o no a la política, algunas personas tienen un juicio superior al de los demás. A pesar del desacuerdo, la diversidad y los sesgos cognitivos egoístas, podemos formarnos, y de hecho lo hacemos, opiniones verdaderas y justificadas de que algunas personas tienen un juicio superior al de los demás. Yo creo justificadamente que mi cuñado, que es cirujano, tiene un juicio médico superior al mío. Creo justificadamente que mi hermano, que es técnico

de sistemas de información, tiene un juicio sobre ordenadores superior al mío, y que mi fontanero tiene un juicio superior a la hora de colocar tuberías. Creo justificadamente que los pilotos de líneas aéreas tienen un juicio superior al mío acerca de pilotar. Y aunque sin duda me afecta en cierta medida el sesgo de confirmación e interés, quizá creo justificadamente que yo —un conocido profesor de estrategia, economía, ética y políticas públicas en una universidad investigadora de élite, con un doctorado en filosofía política considerado entre los mejores del mundo anglosajón, y un potente historial de publicaciones revisadas por pares y publicadas en las mejores revistas y editoriales académicas— tengo un juicio político sobre muchos asuntos políticos que es superior si lo comparo con el de gran parte de mis conciudadanos, incluidos muchos y extensos grupos de ellos. Si no creyera esto de mí mismo me sentiría un fraude cada vez que impartiera un curso de economía política.^[231] Obsérvese que esos juicios (que, en ciertos temas, una persona sabe más y tiene mejor juicio que otras) no tienen por qué llevar implícito el subsiguiente juicio de que algunas personas son mejores que otras, simplemente. Creo, sin más, que mi fontanero es mejor en la fontanería que yo, pero no creo que sea mejor persona que yo. Creo, sin más, que yo soy mejor razonando sobre economía que mi fontanero, pero no creo ser mejor que él.

Juzgar que alguien tiene un juicio normativo o político superior no parece particularmente problemático cuando se ha examinado el trabajo empírico acerca de lo que saben los ciudadanos. Como hemos visto en el capítulo 2, la evidencia empírica demuestra que incluso en las cuestiones más bási-

cas relacionadas con la política, la mayoría de los ciudadanos no sabe nada, y muchos de ellos saben menos que nada. Tenemos pruebas de que la sociedad comete errores sistemáticos sobre asuntos relacionados con las ciencias sociales. La sociedad estadounidense pone el listón bajo. Mi hijo de cinco años, Keaton, es escéptico por lo que respecta a la economía, mientras que la media y la moda estadounidense es mercantilista. Esto significa que en muchas cuestiones de economía, Keaton es superior a la sociedad estadounidense en general. Él es sólo ignorante, mientras que los demás están equivocados. Puede que Keaton no comprenda demasiado sobre economía, pero al menos no es un mercantilista, como casi todo el mundo en Estados Unidos.

A la luz de estas objeciones, un defensor semiótico de la democracia podría estar de acuerdo en que no es esencialmente irrespetuoso valorar que algunas personas tienen mejor juicio que otras, pero luego podría objetar que por lo general expresar esos juicios es irrespetuoso. Está bien creer que algunos tienen mejor juicio que los demás, aunque deberíamos no hacer pública esa creencia y evitar expresarla a través de nuestras instituciones.

Como ilustración de esto, consideremos a mi cuñado cirujano, David, que cree correctamente que tiene un juicio médico superior al de la mayoría de la gente. Para él no es moralmente incorrecto tener esta creencia. Pero eso no significa que deba pasearse por la tienda de ropa Target diciéndole a todo aquel con quien se topa que tiene un mejor juicio médico que ellos. Esto sería una expresión de arrogancia o desdén.

Sin embargo, hay ocasiones en las que está en juego algo importante. En esos casos puede volverse permisible o incluso obligatorio que uno juzgue y exprese públicamente quién es en algún aspecto superior a los demás. De hecho, los demócratas parecen estar de acuerdo: la mayoría parecen pensar que, cuando votamos a cargos electos, tenemos que buscar a los mejores candidatos, a los mejor cualificados para liderar.[232]

Si, por ejemplo, alguien empieza a asfixiarse delante de David mientras hace sus compras en Target, David no debería mostrarse modesto. Está en juego la vida de alguien. Debería decir que es médico —expresando, pues, que tiene un juicio médico superior al de los demás— y debería ser el encargado de ayudar al cliente que se asfixia. Supongamos que el testigo Bob, que no tiene formación médica, dice: «Eh, doctor David, ¡yo también quiero ayudar a la persona que se asfixia! Es una falta de respeto que insistas en ayudarle tú. Tú y yo somos iguales. Deberíamos tirar una moneda al aire para determinar quién le ayuda. De lo contrario, me estás ofendiendo». En esta hipotética situación, Bob actúa de manera incorrecta. David debería hacerse cargo y Bob debería asumirlo. Incluso en caso de que Bob creyera que él y David son iguales, Bob es negligente al sostenerlo y no debería actuar a partir de esa idea.

En determinadas condiciones puede ser inmoral o irrespetuoso expresar la idea de que algunos tienen mejor juicio que otros, pero en otras circunstancias puede ser permisible o incluso obligatorio. Apliquemos esto a un ejemplo político. Supongamos que un demonio maligno ha dicho: «Voy a hacer un hechizo que os condene a todos a un gobierno de baja

calidad —y por lo tanto a más guerras injustas, a malas políticas económicas que dañen a los pobres, a más fanatismo, más pobreza y sufrimiento— a menos que hagáis un trabajo aceptable identificando qué ciudadanos tienen un mejor juicio político que los demás». En este caso, bajo la amenaza del demonio, tendríamos buenas razones para intentar distinguir a los más competentes de los menos. Si la gente se siente insultada, peor para ella, tendrá que madurar. La cuestión de diferenciar a los más competentes de los menos no es un insulto a los incompetentes, sino un intento de salvarnos del mal gobierno que nos impondrá el demonio maligno. Ésta es más o menos la situación en la que los epistócratas creen que estamos, con la salvedad de que en el mundo real el demonio maligno es la democracia. Los epistócratas pueden estar equivocados acerca de esto —quizá resulta que la democracia funciona mejor que la epistocracia—, pero en este momento la cuestión que estamos considerando es si la epistocracia tiene una semiótica irrespetuosa. (Recordemos que los argumentos semióticos en favor de la democracia pretenden demostrar que deberíamos utilizar la democracia en lugar de la epistocracia, aunque la epistocracia funcione mejor.) Si los epistócratas están en lo cierto sobre los peligros de la democracia y las ventajas de la epistocracia, entonces tienen tantos motivos para expresar la idea de que algunos tienen un juicio político superior como tenía David al expresar la opinión de que él tenía un juicio médico superior. Si esto ofende a los votantes, éstos estarían actuando como Bob en la historia anterior y estarían moralmente obligados a asumirlo. No podemos dejar que el país se asfixie únicamente porque la gente es susceptible a su competencia polí-

tica o tiene creencias injustificadas sobre ella. Parece raro sostener que deberíamos optar por políticas menos justas, mayores oportunidades de guerras inmorales, mayor pobreza, etcétera, con tal de no expresar la idea de que algunas personas tienen un juicio sobre la política mejor que el de otras, especialmente cuando esa afirmación es cierta.

En respuesta a preocupaciones como ésta, Christiano afirma que la justicia no sólo debe hacerse, también debe verse como algo hecho.[233] Si el poder político fundamental se distribuye equitativamente, entonces los ciudadanos tenderán a creer que de igual manera se promueven los intereses de todo el mundo. Si el poder se distribuye desigualmente, entonces los ciudadanos tenderán a creer (o sospecharán) que el gobierno favorece a unos individuos sobre los demás. [234] Si a algunos ciudadanos se les concede el derecho a votar pero a otros no, la gente puede empezar a sospechar que se promueven los intereses de los primeros pero no los de los segundos.

Pero estas sospechas no son suficientes para fundamentar una teoría de la justicia en la distribución del poder político. Un problema de la afirmación de Christiano es que «ver» es un verbo positivo. Uno no puede ver un fantasma en las sombras a menos que haya de verdad un fantasma. Uno no puede ver cómo se hace justicia a menos que se esté haciendo justicia. De modo que supongamos que ha resultado —como podría ser el caso— que la epistocracia es superior a la democracia en la promoción de resultados justos. Si esto es así, implementar la democracia en vez de la epistocracia no haría que los ciudadanos vieran cómo se hace justicia; en el mejor de los casos creerían erróneamente que están viendo

cómo se hace justicia. La objeción de Christiano sólo funciona si los ciudadanos que recelan de la epistocracia tienen buenas razones para ello; es decir, sólo si la democracia es mejor que la epistocracia para la promoción equitativa de los intereses de todos los ciudadanos. En ese caso, las preocupaciones de carácter semiótico ya no serían decisivas. Deberíamos tener una democracia simplemente porque su resultado es mejor. Sin embargo, si la epistocracia funcionara mejor que la democracia, entonces, para que los ciudadanos vieran cómo se hace justicia, tendrían que ver una epistocracia.

Ahora supongamos que Christiano modificara su idea para decir que lo realmente importante es que la gente crea que se hace justicia y que, en ciertas situaciones, puede ser más importante que la gente crea falsamente que se está haciendo justicia, que en realidad se haga justicia. Por ejemplo, supongamos que la gente resultara ser terriblemente testaruda. Aunque tuviéramos pruebas abrumadoras de que la epistocracia produce sustancialmente más justicia que la democracia, esa gente seguiría considerando la epistocracia como injusta y, en consecuencia, la epistocracia sería menos estable que la democracia. Si la inestabilidad es grande, ésta podría pesar más que los sustanciales beneficios de la epistocracia y sería una razón para favorecer la democracia frente a la epistocracia. Pero démonos cuenta de que nos hemos alejado del argumento semiótico en favor de la democracia para abordar una pregunta instrumental acerca de qué sistema funciona mejor cuando todo se tiene en cuenta.

El mismo poder político y las bases sociales del respeto por uno mismo

Rawls sostiene que la justicia requiere que a todos los ciudadanos se les proporcione el mismo poder político básico. He descartado uno de sus argumentos para llegar a esta conclusión en el capítulo 4. Ahora me centro en un segundo argumento de carácter semiótico.[235]

El filósofo Stephen Wall resume el argumento de Rawls de la siguiente manera: Rawls «sostiene que la garantía del valor justo de las libertades políticas es esencial para asegurar que todos los ciudadanos sienten respeto por sí mismos en una sociedad liberal». El argumento de Rawls «empieza con la verosímil idea de que las instituciones políticas establecidas en una sociedad tienen una importante responsabilidad en el componente social del respeto por uno mismo. Algunos acuerdos institucionales son mejores que otros a la hora de alentar a los ciudadanos a verse los unos a los otros como iguales morales [...]. La expresión pública del [...] valor justo de la libertad política es una afirmación del estatus igualitario de todos los ciudadanos».[236] Adviértase el lenguaje semiótico: «alentar a los ciudadanos a verse los unos a los otros», «expresión pública» y «afirmación».

Freeman sostiene que:

Rawls afirma que el estatus necesario para que exista el respeto por uno mismo en una sociedad democrática bien ordenada procede del estatus que aporta tener una ciudadanía equitativa, que a su vez requiere unas mismas libertades básicas. No sería racional que las personas menos aventajadas pusieran en riesgo este fundamento primordial para el respeto por uno mismo abandonando, por ejemplo, el derecho al voto, puesto que esto «tendría el

efecto de establecer públicamente su inferioridad [...]» Este estatus subordinado sería ciertamente humillante y destructor de la autoestima».[237]

Se trata de un argumento claramente semiótico. Rawls y Freeman no sólo afirman que la democracia es una manera de expresar la igualdad pública de los ciudadanos. Creen que la democracia es esencial para expresar esta igualdad. Rawls y Freeman (que coincide con Rawls) creen que sería irracional que los relativamente desaventajados renunciaran al derecho a votar, aunque eso mejorara enormemente su bienestar, porque esto sería «humillante», «destructor de la autoestima» y expresaría la idea de que están subordinados.

Hay algo extraño en estos argumentos en favor de la democracia basados en la autoestima. Recordemos que dar a los ciudadanos el derecho a votar no sólo es darles un mínimo de poder sobre sí mismos, sino también imbuirles de un mínimo de poder sobre los demás. Esto a su vez les hace parte del colectivo que puede avasallar y obligar a la gente a hacer cosas contra su voluntad. La concesión a personas o grupos de personas de derechos de control —incluso unos derechos de control débiles— sobre un desconocido tiene que estar justificada.

La democracia no es un poema ni un cuadro. La democracia es un sistema político. Es en esencia un método para decidir cómo y cuándo una institución que reclama el monopolio de la violencia legítima ejercerá esa violencia. Como cree el propio Rawls, el gobierno y las estructuras políticas están hechos para ayudar a asegurar los beneficios de la cooperación, promover la justicia y garantizar la paz. No son, en primera instancia, instituciones que deban aumentar, mantener o regular nuestra autoestima.

Imaginemos que un ciudadano ha sido repetidamente rechazado para ejercer de jurado, con el argumento de que está mentalmente incapacitado para ser miembro de un jurado. Supongamos que no está loco ni incapacitado mentalmente. Sino que, en todos los casos, el fiscal o el abogado de la defensa lo han rechazado porque es identificado como alguien irracional o sesgado. Imaginemos ahora que se queja: «Esto hiere mi autoestima. Me hace sentir mal conmigo mismo que penséis que no soy competente para ejercer de jurado. Además, cuando les diga a mis amigos que me han vuelto a rechazar, se reirán de mí. Esto perjudica mi estatus social». En este caso, el ciudadano no está siendo rechazado por su raza, orientación sexual, género, sexo o cualquier otra característica indeleble. Está siendo rechazado porque todo el mundo llega a la conclusión acertada y justificable de que no lo haría bien. Él podría escoger hacerlo bien —podría superar sus limitaciones—, pero no está dispuesto a hacer ese esfuerzo. Si eso daña su autoestima y su estatus social, la mayoría de nosotros llegaremos a la conclusión de qué se le va a hacer.

Imaginemos igualmente que un vendedor de zapatos ha sido reiteradamente rechazado para ejercer como juez en el Tribunal Supremo de su estado, con el argumento de que no tiene ningún conocimiento de derecho. Ahora supongamos que esto le hace sentir mal. Además, el vendedor se queja de que esto es perjudicial para su estatus social, porque los jueces del tribunal tienen un estatus superior al de los vendedores de zapatos. Si se siente mal porque no puede ser un juez del Tribunal Supremo, pues qué se le va a hacer. La mejor respuesta no es bajar los estándares para permitir que cualquiera trabaje en el Tribunal Supremo, sino más bien que

asuma la situación. O bien que estudie derecho y consiga la preparación necesaria.

O supongamos que hoy en día los hombres estadounidenses que mantienen relaciones sexuales con un gran número de mujeres convencionalmente atractivas disfrutan de una importante posición social. En cambio, ser un hombre heterosexual de cuarenta años virgen te convierte en objeto de bromas. La gente te llama fracasado. Ahora imaginemos a Andy, un hombre virgen de cuarenta años que siente mucha vergüenza debido a su no deseada castidad. Supongamos que sus amigos descubren que es virgen y se burlan de él. Incluso en ese caso, no deberíamos, para proteger el estatus social o la autoestima de Andy, imbuir a Andy de cierto grado de control sobre el cuerpo de las mujeres. Esto puede parecer un ejemplo irrelevante, pero no lo es. El poder político supone ejercer control sobre los cuerpos de otras personas. La política moderna adopta un gran número de decisiones que afectan a lo que la gente puede comer, a las drogas que puede consumir, a dónde se le permite o está obligada a ir, e incluso a si puede tener sexo consentido con otros adultos.

Aunque aceptemos que imbuir a algunas personas de menos poder político que a otras, o que no proporcionar a todo el mundo el mismo poder político, puede dañar la autoestima de la gente o rebajar su estatus social relativo, sigue sin estar claro por qué esto es importante desde el punto de vista de la justicia. En los casos anteriores, no pensamos que, para proteger el estatus social o la autoestima de ciertas personas, sea correcto darles cualquier poder o derechos de control sobre los demás. Así que es necesario encontrar un argumento más profundo para demostrar que los derechos a

votar o a presentarse candidato a un cargo electo son diferentes. Un problema más del argumento semiótico de Rawls es que parece basarse en ideas muy circunstanciales sobre lo que expresa la democracia. Aunque el deber de mostrar respeto por los demás, y evitar mostrar falta de respeto, no es arbitrario, las prácticas, los gestos y las palabras por medio de los cuales indicamos esas cosas sí son arbitrarios; a menos, por supuesto, que esas acciones sean dañinas, explotadoras, violen derechos, corrompan o conlleven una mala asignación de recursos. De lo contrario, si no existen otros problemas, lo que entonces comunican nuestras acciones parece simplemente un hecho construido socialmente. Así que, por ejemplo, dispararte indica una falta de respeto porque te hiere y viola tus derechos. Pero si te hago una peineta eso indica una falta de respeto únicamente porque hemos imbuido el gesto de ese significado. No hay ninguna razón adicional para considerarlo una falta de respeto. Podríamos haber imbuido el acto de alzar el dedo corazón de un significado patriótico, religioso o romántico. Podríamos haberlo convertido en una forma de saludo.

Esto no significa negar que hay un hecho sobre lo que comunicamos, sino más bien afirmar que, en ausencia de preocupaciones no semióticas, estos hechos parecen ser circunstanciales y, en principio, susceptibles de revisión. Las sociedades construyen códigos para imbuir de significado determinados comportamientos. En función de esos códigos, algunos comportamientos indicarán significados moralmente malos.

De hecho, la mayoría de los seres humanos tiende a asociar el poder político con una especie de majestad. Tiende a

pensar que el estatus moral fundamental de una persona se expresa por medio de su estatus político y viceversa. Los Estados nación son como clubes, y la gente tiende a considerar los derechos al voto y a presentarse a cargos electos como una pertenencia plena al club nacional. La mayoría de la gente cree que los ciudadanos que carecen de estos derechos son como miembros de rango inferior del club nacional. Cuando las personas carecen de libertades políticas, la mayoría de la gente las mira por encima del hombro. Quienes carecen del derecho a votar pueden entonces sentirse humillados por su estatus inferior. Y, de esa manera, parece verosímil que las bases sociales del respeto por uno mismo dependan realmente de un poder político igual. Pero quizá eso es sólo un rasgo circunstancial de cómo pensamos los demócratas liberales occidentales.

Para ilustrar el porqué, imaginemos que en nuestra cultura, o en la raza humana en general, tendríamos a asociar que tu gobierno te entregue una bufanda roja como una señal de pertenencia y estatus. No eres miembro completo de tu club nacional hasta que a los dieciocho años consigues tu bufanda roja emitida por el gobierno.

Ahora supongamos que el gobierno da bufandas rojas a todo el mundo excepto a los homosexuales. Los homosexuales estarían molestos; afirmarían que la negativa del gobierno a concederles bufandas rojas es una muestra de que los homosexuales son considerados personas de segunda clase, seres inferiores. El comportamiento del gobierno induciría a la gente (incluidos los propios homosexuales) a considerar a los homosexuales como gente de bajo estatus y menor valor. Los homosexuales y sus empáticos aliados ten-

drían motivos para tomar las calles y exigir que los homosexuales recibieran sus bufandas. Visto como piensa todo el mundo acerca de las bufandas rojas, en cierto sentido se ha vuelto crucial tener una.

Al mismo tiempo, podemos decir: «No hay ninguna razón de peso para conceder estatus y posición a la posesión de una bufanda roja. La dignidad humana no depende de las bufandas. Es una tontería, un hecho psicológico o cultural circunstancial que la gente piense así. No tienen por qué pensar así». Las bufandas rojas sólo son valiosas como resultado de una construcción social, y además de una bien rara.^[238] En ausencia de esa convención social, carecerían del valor que tienen.

Quizá podamos decir lo mismo sobre las libertades políticas y el hecho de asociar el estatus moral con el poder político. (Las libertades políticas son, a fin de cuentas, derechos de poder político.) Quizá no exista ninguna conexión intrínseca o esencial entre el estatus fundamental de una persona y su poder político. Quizá es simplemente un hecho psicológico o cultural circunstancial que la gente tienda a asociar la dignidad humana con el derecho al voto.

Esta asociación es sólo contingente; en mi opinión no hay una conexión intrínseca o esencial entre el estatus y el poder político. Es un hecho psicológico o cultural circunstancial que la gente tienda a asociar la dignidad humana con el poder político, o más específicamente con el derecho al voto. Podemos imaginar fácilmente un mundo distinto del nuestro, en el que la gente carezca de esta clase de actitudes. En lugar de ver al presidente como alguien majestuoso o la Oficina de la Presidencia como merecedora de reverencia, la

gente simplemente piensa en el presidente como el principal administrador de los bienes públicos. En lugar de sostener que los derechos al voto y a presentarse a un cargo electo expresan una forma menor de majestad, o que esos derechos implican la pertenencia al club nacional, la gente podría considerar esos derechos como licencias, no muy distintas del permiso de conducir o de las que se otorgan para ejercer como peluquero o fontanero. Podemos imaginar a personas que no asocian el estatus nacional con el poder político internacional y asocian el estatus personal con el poder. De hecho, no sólo podemos imaginar a esa gente, ¡esa gente existe en realidad! Yo soy uno de ellos. No es difícil imaginar una sociedad epistocrática en la que todo el mundo considera que los demás tienen su mismo estatus. Quizá estas personas apoyan la epistocracia porque creen que tiende a producir resultados más equitativos, y por esa razón piensan que su compromiso con la epistocracia expresa un compromiso con la igualdad.

De modo que parece que los derechos al voto igualitarios expresan respeto por una dignidad humana igual únicamente como resultado de actitudes circunstanciales o de una construcción social contingente. Si esto es así, la cuestión de si se trata de actitudes buenas o de una buena construcción social permanece abierta. Quizá, por el contrario, éstas sean malas actitudes o una mala construcción social que deberíamos cambiar.

Un mundo en el que el poder político no confiera estatus podría ser mejor que el nuestro. Nosotros vinculamos la estima con el poder político. Pero hacer esto tiene un historial terrible.^[239] Pensemos solamente en los abusos e injusticias

que a lo largo de la historia han infligido naciones enteras, reyes, emperadores, presidentes, senadores, fiscales de distrito, agentes de policía y votantes medios, y cómo se han salido con la suya porque vinculamos la posición social, la reverencia y el estatus al poder político, y concedemos autoridad a esa posición majestuosa. Es más, una razón por la que los reyes, los presidentes y los fiscales de distrito cometen esos abusos es porque ellos también asocian estatus con poder. Las guerras de Enrique VIII, por ejemplo, no tenían ninguna posibilidad de acrecentar su riqueza personal o su confort (ni el de la mayoría de sus súbditos). En buena medida cometió esas atrocidades porque quería tener el prestigio y el estatus que se vinculan a un poder político mayor. La mayoría de las personas venera el poder, más de lo que le gustaría admitir. La atracción que ejercen el poder y la autoridad explica en parte por qué con tanta frecuencia la gente ha colaborado voluntariamente con injusticias auspiciadas por el gobierno.

La mayoría de las personas atribuye un significado simbólico a los derechos al voto y a presentarse candidato a un cargo electo. Pero no existe ninguna obligación moral de aceptar acríticamente el significado que la gente otorga a estos derechos. Al contrario, se nos podría exigir moralmente que revisáramos la semiótica que asignamos al derecho al voto.

Para ver el porqué, señalemos que la mayoría de los rawlsianos cree que se debería prohibir que la gente practicara la medicina sin una licencia del gobierno. Pero podemos imaginar una cultura o una sociedad que vincule la misma semiótica que los estadounidenses asocian al derecho al voto con el derecho a practicar la medicina. Así, podemos imaginar

una sociedad en la que ver cómo te deniegan una licencia médica por incompetencia sería humillante o destructivo para tu autoestima. Quizá algunas personas ya piensen así. Por ejemplo, algunos libertarios creen que todos estos requerimientos de licencias expresan desprecio por la dignidad de las personas.

Con todo, los rawlsianos permanecerían inalterables. No estarían de acuerdo en que, para evitar demostrar falta de respeto, simplemente deberíamos dejar que todo el mundo fuera médico. En su lugar, dirían que el objetivo de la licencia médica es proteger la salud de la gente. Afirmarían que existen convincentes argumentos consecuencialistas para esta práctica. La cultura en cuestión simplemente tendría que modificar sus percepciones sobre lo que se considera una señal de respeto. Examinemos otro ejemplo.[\[240\]](#) Imaginemos una cultura que ha desarrollado la idea de que la mejor manera de mostrar respeto por los muertos es comerse sus cuerpos crudos y putrefactos. En esa cultura, sería un hecho (socialmente construido) que no comerse a los muertos expresaría falta de respeto, mientras que comer carne cruda podrida mostraría respeto. Pero supongamos que comer cadáveres crudos y podridos tiende a poner enferma a la gente. Y de hecho, lo hace: la tribu fore de Papúa-Nueva Guinea solía sufrir infecciones priónicas mortales como resultado de la antigua práctica de comerse a sus muertos (una práctica que ellos consideraban una muestra de respeto por los muertos). En ese caso, la cultura tendría excelentes razones para eliminar esta práctica y modificar su semiótica. (Esto es lo que hicieron exactamente los fore; cambiaron su código cuando se dieron cuenta de que era destructivo.) La utilidad de todos

los lenguajes y prácticas sociales no es necesariamente la misma. Esta manera de expresar respeto tendía a enfermar a la gente y matarla. La práctica interpretativa de igualar la ingesta de carne podrida con mostrar respeto es, por lo tanto, una práctica mala y destructiva. En esa cultura, las personas tienen sólidos argumentos morales para cambiar. La semiótica de la cultura acerca de qué es necesario para expresar respeto es en sí misma defectuosa moralmente.

O consideremos que, en algunas culturas, se supone que las mujeres sufrirán una mutilación genital. Esa mutilación indica fidelidad y respeto por el grupo, o fidelidad y respeto por la religión. Sin embargo, muchas de las versiones de esta práctica (como la ablación del clítoris o infibulación) son extremadamente dolorosas. En esos casos, las culturas en cuestión tienen sólidos argumentos para revisar la semiótica que le atribuyen a la mutilación genital.

Devolvamos esta clase de razonamiento a la cuestión de la epistocracia. Supongamos, como hipótesis, que la epistocracia produjera resultados más justos que la democracia. Eso nos daría argumentos convincentes para revisar el significado que atribuimos al derecho al voto. Eso significaría que nuestra semiótica cultural —nuestra tendencia a atribuir un significado especial a un derecho al voto igualitario— nos perjudica. Así como la tribu fore de Papúa-Nueva Guinea tenía poderosos argumentos para cambiar el significado que atribuía a comerse a los muertos, nosotros tendríamos poderosos argumentos para cambiar el significado que atribuimos al derecho al voto. Si la epistocracia funciona mejor que la democracia, entonces deberíamos dejar de ver ese derecho al voto como un emblema de la igualdad de estatus, y en su lu-

gar considerarlo como algo sin más poder simbólico que una licencia de caza o de fontanería. En mi opinión, la elección entre democracia y epistocracia no tiene que ver con la semiótica. El sistema que funcione mejor —produciendo resultados más justos, y protegiendo mejor los derechos civiles y económicos— es mejor. Si resulta que empíricamente la epistocracia funciona mejor, entonces no debemos dar por sentada nuestra práctica cultural de designar respeto mediante el derecho al voto. En vez de eso, deberíamos revisar esta práctica y considerar el derecho al voto de una manera no muy distinta a como consideramos otros derechos obtenidos mediante una licencia, como el derecho a conducir o a practicar la medicina. A fin de cuentas, está en juego una parte importante de la justicia. Negarse a hacerlo, y mantener la semiótica del derecho al voto a expensas de la justicia esencial, estaría moralmente mal en sí mismo.

La desigual distribución del poder basada en la competencia parece elitista, pero no es inherentemente más elitista que la desigual distribución de las licencias para ejercer la fontanería o la peluquería. Comparar los derechos al voto con las licencias de peluquería puede parecer fuera de lugar. Pero eso sólo ocurre porque la mayoría de la gente ve el poder político como algo majestuoso, mientras que considera la fontanería un trabajo de bajo estatus. Una vez más, se trata únicamente de cómo piensa la gente. Pero la gente no tiene por qué pensar así. Yo, por ejemplo, no pienso así, y el resto podríais ser como yo.

Rawls sostenía que no podemos tratar la envidia como una emoción moral.^[241] La envidia amenaza con convertir los juegos de suma positiva en juegos de suma cero o algo

peor. Si nos centramos en lo bien que nos va comparado con los demás, en lugar de lo bien que nos va en términos absolutos, entonces escogeremos las medidas políticas que empeoran la situación de todo el mundo en vez de las que mejoran la posición de todo el mundo. Rawls piensa que, cuando se trata de riqueza y renta, no deberíamos obsesionarnos con el estatus relativo.

A diferencia de la riqueza, el poder político es en cierto sentido un juego de suma cero. Una persona puede ganar en poder de voto sólo si otra persona lo pierde. Con todo, incluso en una democracia, los votantes tienen un poder de voto infinitesimal. Si resulta que la epistocracia ofrece consecuencias mejores o sustancialmente más justas que la democracia, entonces deberíamos aplicar la percepción de Rawls sobre la envidia al estatus político. La envidia del estatus no es una emoción moral. No deberíamos ceder ante ella a expensas de nuestro bienestar o de otras preocupaciones de justicia.

Los insultos a los grupos desaventajados

Una variación del argumento semiótico sostiene que la epistocracia es insultante no porque confiera a los individuos un poder desigual, sino porque distribuirá el poder de una manera desigual entre los distintos grupos demográficos. La epistocracia de sufragio restringido expresa una falta de respeto por los grupos que acaben teniendo menos poder político.

Este argumento se apoya en el hecho de que los conocimientos político y económico no están distribuidos uniformemente entre todos los grupos demográficos. Como he mencionado en el capítulo 2, los hombres de mediana edad y altos ingresos consiguen resultados 2,5 veces superiores a las mujeres jóvenes y negras de bajos ingresos en las encuestas sobre conocimiento político básico.[\[242\]](#) Otros intentos de medir el conocimiento político, que incluyen un conocimiento más avanzado de economía o de ciencias sociales, producen resultados similares. Ahora surge la preocupación sobre si esto provocará que la epistocracia promueva desproporcionadamente los intereses de quienes ya son unos favorecidos. A mí esto me preocupa menos que a muchos demócratas, porque esas preocupaciones parecen asumir que la gente vota por su propio interés, que los desfavorecidos saben lo suficiente sobre política para escoger las medidas políticas que promueven sus intereses y que si los desfavorecidos votan, los políticos responderán ante ellos en la misma medida que lo hacen ante los favorecidos. Creo que estas suposiciones están equivocadas. Incluso si yo estoy equivocado y estas suposiciones son correctas, ésta sería una preocupación no sobre la semiótica de la epistocracia sino sobre las consecuencias que se esperan de ella. Analizaré esta cuestión más a fondo en el capítulo 8.

Así que supongamos que si Estados Unidos se convirtiera en una epistocracia con sufragio restringido, las mujeres de minorías desfavorecidas tendrían muchas menos posibilidades de acceder a las licencias de votante que los hombres blancos privilegiados. Supongamos también, a modo de hipótesis, que como ahora la sociedad votante está en general

mejor informada, esta epistocracia produjera resultados mejores y sustancialmente más justos de lo que lo haría como democracia. Algunas personas creen que esta epistocracia sigue siendo rechazable porque envía el mensaje de que la opinión de las mujeres que pertenecen a minorías cuenta menos.

Pero seamos claros sobre lo que sucede. Supongamos que un demonio maligno se aparece ante el presidente y le dice: «Te obligaré a seguir las preferencias políticas —determinadas por el voto mayoritario— de diez mil hombres blancos de mediana edad ricos seleccionados al azar o de diez mil mujeres negras jóvenes y pobres seleccionadas al azar. Debes escoger ahora a qué grupo obedecer. Te revelaré sus preferencias políticas sólo después de que hayas escogido». En este caso, yo recomendaría que el presidente aceptara el consejo de los hombres blancos y ricos en lugar del de las mujeres negras y pobres. Es más, creo que el presidente actuaría injustamente —y violaría sus obligaciones fiduciarias con la sociedad— si escogiera lo contrario. (Desarrollaré un argumento en este sentido en el capítulo 6.) Pero esto no es porque yo crea que los hombres blancos sean moralmente superiores, tengan una dignidad intrínseca mayor, lleven vidas más valiosas o que sus intereses cuenten más. Más bien estoy asumiendo la discriminación racional estadística. Hay pruebas abundantes y persistentes de que, ahora mismo, los hombres blancos y ricos saben más de política que las mujeres negras y pobres. También existe una sobrada evidencia de que las preferencias políticas dependen de la información, que los votantes bien informados sistemáticamente tienen preferencias políticas distintas a las de los votantes poco in-

formados, y que los votantes poco informados cometen errores sistemáticos.[243] También disponemos de pruebas abrumadoras de que la gente no forma sus ideologías a partir del interés personal, y que cuando votan en grandes grupos, las personas escogen lo que consideran el interés nacional por encima de su propio interés.

En comparación, las licencias médicas en Estados Unidos también conducen sistemáticamente a una infrarrepresentación de los negros (los negros son un 13,1 por ciento de la población estadounidense, pero son sólo un 3,8 por ciento de los médicos).[244] Pero aunque muchas personas creen que la infrarrepresentación es un problema, pocas piensan que la concesión de licencias médicas humille inherentemente a los negros o insulte su dignidad. El problema no son las licencias médicas. Más bien, existen una serie de injusticias subyacentes e históricas que reducen las posibilidades de que los negros sean médicos. Son estas injusticias las que dan motivos para sentirse insultado, no los dispares resultados en la concesión de las licencias médicas. Son estas injusticias subyacentes lo que hay que rectificar, no el hecho de la concesión de las licencias. (Dicho esto, para ser claro, no tomo partido en favor o en contra de los programas de discriminación positiva en las facultades de medicina.) De una manera similar, las licencias para votantes conllevarían, al menos al principio, una sistemática infrarrepresentación de los negros y los pobres. (De hecho, incluso con el sufragio universal, e incluyendo los sistemas de voto obligatorio, los negros y los pobres son mucho menos propensos a votar que los blancos y los ricos.)[245] Pero parte de la razón por la que la emisión de licencias para votar excluiría desproporcionadamente a

los negros y a los pobres es que éstos ya están siendo maltratados. Por ejemplo, Estados Unidos libra una guerra contra la droga que destruye familias y convierte en guetos los centros de las ciudades. Reorganiza a muchas minorías en escuelas disfuncionales y con sobrepoblación. Incluye políticas penales que no hacen más que asegurarse de que los negros crezcan habituándose a la idea de que los jóvenes negros van a la cárcel. Estados Unidos controla a los negros de una manera más conflictiva y violenta que a los blancos. Impone una serie de requerimientos en forma de licencias y zonificaciones que hacen desproporcionadamente difícil para los negros abrir un negocio. Etcétera. Este país trata a los negros de maneras profundamente injustas. Así que, al igual que con las licencias médicas, el poder de voto desproporcionado no crearía una injusticia por sí mismo; sería un síntoma o el resultado de las injusticias subyacentes. Si resulta que en una epistocracia de manera abrumadora las minorías pobres no cumplen los requisitos para ser votantes, eso no demuestra automáticamente que la epistocracia mande un mensaje racista o clasista. Más bien nos demuestra que existe cierta injusticia subyacente en esa sociedad, y que deberíamos intentar solventarla. (De nuevo, si alguien responde que la democracia es necesaria para solventar esa injusticia subyacente, está exponiendo un argumento consecuencialista, no semiótico, en favor de la democracia.)

La democracia y la expresión personal

Como estamos abordando el tema del valor expresivo de la democracia, consideremos un último argumento sobre por qué tener los derechos al voto y a presentarse a un cargo electo puede ser considerado valioso, o por qué la gente debería tener el derecho a votar y a presentarse a un cargo electo. Esta afirmación sostiene que las libertades políticas son importantes medios de expresión personal. Llamémosle el argumento de la expresión:

1. Por lo general, es valioso que cada ciudadano, por sí mismo, pueda expresar sus opiniones sobre lo que hace su país, qué valores deberían promoverse, qué cambios deberían hacerse, etcétera.
2. Las libertades políticas son medios valiosos para que un ciudadano exprese su opinión sobre estas cuestiones.
3. Por lo tanto, en general, las libertades políticas son valiosas para todos los ciudadanos.

El argumento de la expresión adolece de muchos de los defectos que ya tenían otros argumentos que he abordado en los dos capítulos anteriores. Ejercitar las libertades políticas no es una buena manera de expresarse uno mismo. Hay alternativas mucho mejores.[\[246\]](#)

Las libertades políticas son medios poco efectivos para comunicar a los demás nuestras actitudes. Un voto no es un instrumento de expresión. Es como un piano que sólo tiene cuatro teclas y que se rompe después de tocar una nota. Podría añadirse que las cuerdas tienden a estar desafinadas y enmohecidas.

En las últimas elecciones presidenciales estadounidenses yo voté por determinado candidato, al considerarlo el menor de dos males beligerantes, corporativistas, paternalistas y plutocráticos. Un colega votó por ese mismo candidato, al considerarlo un verdadero cambio positivo en el que podía confiar. Supongamos que otra persona votó al mismo candidato porque quería quedar bien con sus amigos. Imaginemos que una cuarta persona votó cínicamente a ese candidato porque quería acelerar la desaparición de su país. ¿Qué expresó cualquiera de nuestros votos a los demás? Sabiendo únicamente a quién ha votado alguien, no puedes inferir lo que quiere expresar.

Cuando cuento a los demás a quién voté, sabemos cómo es probable que reaccionen. Si están de acuerdo con mi voto, tenderán a pensar que soy una buena persona, y si no están de acuerdo, tenderán a pensar que soy egoísta, malo, idiota o malvado (véase el capítulo 2). Así que mi voto no comunica fácilmente lo que yo quiero comunicar a los demás.

O supongamos que me presento a unas elecciones. ¿Qué comunica eso? Podría sostener que quiero cambiar el mundo para mejor, pero todos los políticos dicen eso. Independientemente de mis intenciones comunicativas, presentarse a unas elecciones tiende a comunicar que estoy ansioso por tener poder y estatus.

Si esto es así, ejercer las libertades políticas no es efectivo para comunicarse con los demás. Sin embargo, a veces queremos simplemente expresar nuestras actitudes a nosotros mismos y no a los demás. En privado, un chico con el corazón roto podría borrar las fotos de su reciente exnovia. La cuestión aquí sería expresar una idea de conclusión a sí mis-

mo y llevar a cabo un ritual de cierre que le ayude a pasar página. O, en privado, una persona podría pintar su habitación de negro y rojo, expresando así su fidelidad a la revolución marxista que está por venir. Yo podría incluso ponerme una camiseta de Slayer un día en el que no tenga que salir de casa; al hacerlo, expreso mi compromiso con un increíble grupo de música trash metal. Sin duda, algunas personas utilizan así su voto. De modo que aunque las libertades políticas tienen poco valor para expresar nuestras posturas a los demás, tienen cierto valor para expresar nuestras actitudes a nosotros mismos.

Con todo, tenemos muchas y mejores maneras para expresarnos. Incluso si alguien quiere comunicar sus actitudes políticas a sí mismo, por lo general puede hacerlo mejor sin ejercer sus libertades políticas. Un ciudadano, por ejemplo, podría donar dinero a un candidato, escribir un poema o construir y quemar una efigie. Y si alguien quiere comunicarse con los demás, podría entonces escribir cartas, apuntarse a foros online, crear webs, hacer vídeos en YouTube y cosas así, que son medios mucho más efectivos para comunicarse que votar o presentarse a unas elecciones.

Además, aunque el voto fuera una buena manera de expresarse, no está claro por qué esto sería una buena razón para conceder a la gente el derecho al voto. El problema es que un voto es una forma de expresión que ejerce poder sobre los demás. Cuando damos poder a grandes grupos de personas para que voten, quizá les estamos dando la habilidad de expresarse, pero esas formas de expresión pueden dañar a los demás o producir directamente resultados políticos injustos.

Imaginemos que un amplio grupo de artistas dijera: «Queremos expresar la angustia existencialista cristiana provocada por la ausencia divina frente al sufrimiento. Para hacerlo, queremos crear una escultura o instalación en la que clavaremos niños vivos al suelo, con alimentos y agua fuera de su alcance. Observaremos cómo sufren y mueren, y después reflexionaremos sobre su desgracia como metáfora de la nuestra». Tenemos todas las razones para prohibir al artista que lleve a cabo esa instalación —por sublime que pueda ser el producto final— porque esa forma de expresión daña a la gente o viola sus derechos. Los artistas tienen derecho a expresarse, pero no así.

O imaginemos que una persona dijera: «Quiero expresar mi compromiso con la justicia. Para hacerlo, necesito ser un rey absoluto de modo que pueda imponer unilateralmente y sin oposición unos resultados justos a todo el mundo. ¿Dónde está mi corona?». Pensaríamos que esta petición es absurda; aunque esta persona tuviera un interés convincente en expresar su compromiso con la justicia, esto no es una razón para darle todo el poder político. Pero si esto no lo es, ¿por qué sí sería una razón para darle un poco de poder político?

Soy escéptico ante la idea de que los derechos al voto sean una forma valiosa de expresión personal. Pero tengo todavía más dudas de que debamos conceder a la gente esos derechos porque éstos constituyen una forma de expresión personal. La gente debería tener derecho a expresarse y a mostrar su compromiso con la justicia. En este caso, la solución es la tradicional solución liberal: damos a cada persona un amplio derecho a la libertad de expresión. El derecho a la libertad de expresión crea un ámbito de autonomía personal

en la que los individuos tienen derechos de control sobre sí mismos.

Pero supongamos que estoy equivocado en esta cuestión. Aunque, hipotéticamente, aceptáramos el argumento de que toda persona debería tener derecho a votar porque eso es una vía de expresión personal, hace falta elaborarlo un poco más para demostrar que debería tener un derecho al voto igualitario. En cierta forma de epistocracia, los votantes ignorantes podrían tener un voto cada uno, mientras que los votantes cualificados podrían tener, por ejemplo, diez votos cada uno. En este caso los votantes ignorantes tendrían, como individuos, menos poder expresivo que los votantes cualificados. Como los votos individuales cuentan tan poco, es difícil ver por qué esto supondría una injusticia significativa o un impedimento para la expresión personal.

Como afirma el filósofo político Ben Saunders: «Cuando se trata de poder político [...] la parte de cada persona es tan pequeña que insistir en la igualdad estricta sería como discutir por las migajas de un pastel en vez de insistir en pedazos iguales».[247] En una epistocracia en la que todo el mundo tiene al menos un voto, pero algunas personas tienen más de uno, eso significaría que alguna gente tiene una forma de expresión mediocre, mientras que otros tienen una forma de expresión un poco menos mala.

Recordemos que mi opinión es que deberíamos escoger la epistocracia en lugar de la democracia sólo en caso de que la epistocracia produzca un gobierno de mayor calidad, así como unos resultados sustancialmente más justos y buenos. Parece inverosímil sostener que, para asegurarnos de que todo el mundo tiene una forma de expresión débil e inefectiva,

debamos escoger sufrir un gobierno de peor calidad y resultados peores. Si los demócratas quieren encontrar algo inherente a los procedimientos democráticos que pueda superar al compromiso de producir los mejores resultados posibles, no es esto.

Conclusión

La epistocracia manda algunos mensajes claros: por virtud simplemente de su lugar de nacimiento o de residencia, la gente no puede considerarse competente para tomar decisiones políticas trascendentales que se impondrán por la fuerza a otros ciudadanos; el conjunto de la ciudadanía, como cuerpo colectivo, no es considerado tampoco competente. Pero no está claro por qué deberíamos pensar de manera diferente. En cualquier explicación verosímil de la competencia, es realmente una cuestión empírica abierta si las democracias son competentes en cualquier sentido absoluto. También es una cuestión empírica si las democracias son más competentes que ciertas alternativas a la democracia que nunca han sido probadas, aunque estamos bastante seguros de que las democracias normalmente son más competentes que muchas de las alternativas que se han probado. Expresar que el electorado sería probablemente más fiable sin ti que contigo puede parecer insultante. Pero si se hace por la razón adecuada —asegurarse los resultados mejores y más justos— y si el mensaje es correcto no debería ser insultante. La gente debería hacerse a la idea o estudiar más.

La epistocracia es inherentemente elitista en el mismo sentido en que son inherentemente elitistas las concesiones de licencias para ejercer la fontanería o la medicina. Si la epistocracia resulta tener peores consecuencias que la democracia, o si es inaceptable por otros argumentos no semióticos, entonces, sin duda alguna, veámosla como una expresión de falta de respeto. De lo contrario, deberíamos dejar de utilizar el derecho a votar como una medalla de honor.

Cuando nos preguntamos qué hace que un martillo sea bueno, lo juzgamos por lo bien que funciona. Cuando nos preguntamos qué hace que un poema sea bueno, a menudo lo juzgamos por lo que simboliza y expresa. Cuando juzgamos qué hace que una persona sea buena, con frecuencia decimos que la gente es valiosa como un fin en sí misma. Tal como yo lo veo, las instituciones políticas son más como martillos que como personas o poemas. Las instituciones son herramientas. Las instituciones que nos ayudan a vivir juntos en paz y prosperidad son buenas. Las instituciones que, comparadas con sus alternativas, nos dificultan hacerlo, nos dan pocas razones para que las apoyemos, independientemente de lo que simbolicen.

A estas alturas hemos visto que muchos de los principales argumentos para sostener que la participación política y los derechos políticos son inherentemente buenos para las personas, en tanto que individuos, no son válidos. Además, hemos visto que la mayoría de los principales argumentos procedimentalistas en favor de la democracia tampoco prosperan. Puede ser que ciertas clases de gobierno, como la teocracia, deban ser descartadas con argumentos procedimentalistas, pero no parece que tengamos razones procedimentalis-

tas para preferir la democracia a la epistocracia. Si es así, entonces la elección entre las dos es meramente instrumental. En el próximo capítulo sostengo que si la epistocracia «funciona» mejor, entonces deberíamos ser epistócratas. Si la epistocracia y la democracia funcionan igual de bien, entonces los dos sistemas están bien.

Capítulo 6

El derecho a un gobierno competente

La democracia con sufragio universal incondicional concede poder político de una manera indiscriminada. Cuando los hobbits y los *hooligans* votan, ejercen su poder político sobre los demás, y esto exige una justificación. La democracia tiene que estar justificada frente a otros sistemas alternativos, en particular, frente a los sistemas epistocráticos que intentan reducir los daños que los hobbits y los *hooligans* pueden hacer.

Yo puedo señalar al votante medio y preguntarme con razón: «¿Por qué debería esa persona tener cierto grado de poder sobre mí?». Puedo igualmente volverme hacia el conjunto del electorado y preguntar: «¿Quién ha decidido que esa gente mande sobre mí?». Como hemos visto en el capítulo 2, la mayoría de ellos tiene poca idea de lo que está ocurriendo. ¿Por qué debería estar yo sometido al gobierno de los hobbits y los *hooligans*?

En el capítulo 1 he presentado dos teorías básicas sobre cómo distribuir el poder político. Los procedimentalistas di-

cen que algunas formas de distribuir el poder son intrínsecamente injustas o intrínsecamente justas. Los instrumentalistas dicen que deberíamos (o al menos podríamos) distribuir el poder político de aquella manera que genere mejor unos resultados justos, y esos resultados se definen independientemente del procedimiento que los produce. Ya he dicho que, en mi opinión, la elección entre democracia y epistocracia es puramente instrumental. En los últimos capítulos he desmentido un buen número de argumentos procedimentalistas contra la epistocracia y en favor de la democracia. También he aportado pruebas empíricas de que los electorados democráticos tienden a actuar, en general, de manera incompetente.

Un demócrata, no obstante, podría aceptar en principio todo lo que he sostenido hasta ahora y después decir: «Cierto, las democracias no son intrínsecamente justas y las epistocracias no son intrínsecamente injustas. Acepto incluso que, hipotéticamente, las epistocracias podrían funcionar mejor que las democracias. Pero aunque fuera así, eso no demuestra que debemos escoger la epistocracia frente a la democracia. Después de todo, quizá la justicia solamente requiera que escojamos un sistema político que sea razonablemente bueno. ¿Por qué íbamos a pensar que tenemos que escoger el sistema más productivo o, incluso, uno que rinda mejor? Ésa es una postura muy exigente, y aún no la has defendido».

El hipotético demócrata tiene parte de razón. En nuestras vidas cotidianas, por lo general no se nos exige maximizar el bien. Un economista podría añadir que si bien la competencia política es importante, a medida que busquemos métodos de toma de decisiones políticas más competentes y con me-

jor rendimiento se producirán presumiblemente ingresos marginales decrecientes y costes marginales crecientes. Los recursos, el tiempo y el esfuerzo invertidos en intentar crear un gobierno más efectivo o competente son recursos, tiempo y esfuerzos no dedicados a otras cosas valiosas. Desde la perspectiva de un análisis coste-beneficio, el gobierno más competente es probable que no merezca el precio que tendríamos que pagar por él.

Este capítulo responde a esas preocupaciones. No sostendré la afirmación instrumentalista más contundente según la cual tenemos la exigencia de utilizar el sistema político más competente. En lugar de eso, sostendré una afirmación instrumentalista más moderada según la cual es presuntamente injusto utilizar un sistema de toma de decisiones políticas incompetente cuando hay otro más competente disponible. Al final, mi argumento en favor de la epistocracia es, en términos efectivos, éste:

1. *Contra el procedimentalismo*: no hay buenos argumentos procedimentalistas para preferir la democracia en vez de la epistocracia.
2. *El principio de competencia*: se presume que es injusto y que viola los derechos de los ciudadanos privarlos por la fuerza de la vida, la libertad o la propiedad, o dañar significativamente sus expectativas de vida, como resultado de decisiones tomadas por un cuerpo deliberativo incompetente, o como resultado de decisiones tomadas de una manera incompetente o de mala fe. Las decisiones políticas se consideran legítimas y autoriza-

das sólo cuando son generadas por cuerpos políticos competentes de una manera competente y de buena fe.

3. *Corolario al principio de la competencia*: razonablemente, deberíamos sustituir un método de toma de decisiones políticas incompetente por uno más competente.
4. *Afirmaciones institucionales comparativas*: el sufragio universal tiende a ocasionar decisiones incompetentes, mientras que es posible que determinadas formas de epistocracia generen decisiones más competentes.
5. *Conclusión*: probablemente deberíamos sustituir la democracia con determinadas formas de epistocracia.

En los últimos capítulos he argumentado sobre todo las premisas primera y cuarta. En este capítulo argumentaré la segunda y la tercera. En este y en los dos capítulos siguientes aportaré más razones en favor de la cuarta premisa.

La democracia y la incompetencia política

La mayoría de mis conciudadanos es incompetente, ignorante, irracional y moralmente irrazonable en lo que respecta a la política. A pesar de ello, ostentan poder político sobre mí. Estas personas pueden trabajar para instituciones que tienen un gran poder y ejercer la autoridad coercitiva del Estado contra mí. Pueden obligarme a hacer cosas que no quiero hacer, o que tengo buenas razones para no hacer. Ejercen su poder de maneras que no pueden justificar y me imponen

políticas que no apoyarían si estuvieran bien informados o procesaran la información política de una manera racional.

Al menos a primera vista, parecería que, como persona inocente que soy, no debería tolerar eso. Del mismo modo en que estaría mal obligarme a someterme al bisturí de un cirujano incompetente o a navegar con un capitán de barco incompetente, parece equivocado obligarme a asumir las decisiones de unos votantes incompetentes. La gente que ejerce poder sobre mí —incluidos otros votantes— debería hacerlo de una manera competente y moralmente razonable. De lo contrario, por una cuestión de justicia, habría que prohibirles que ejercieran poder sobre mí, o deberían existir instituciones robustas que me protegieran de su incompetencia. O eso será lo que sostendré.

En este capítulo defiendo que los ciudadanos tienen como mínimo un derecho razonable a contar con un cuerpo de toma de decisiones competente que, de una manera competente, ejerza cualquier poder político sobre ellos. No deberían estar sujetos a decisiones políticas trascendentales tomadas de manera incompetente o caprichosa.

En circunstancias realistas, el sufragio universal viola con frecuencia este derecho razonable. Las democracias actuales son, en ese sentido, injustas. La única razón para tolerar una democracia, argumentaré, es que no podamos encontrar una manera de hacer que la epistocracia funcione mejor.

Tres bombas intuitivas

Antes de pasar a mi argumento principal quiero presentar tres «medios» argumentos. Están pensados para bombear tus intuiciones. Mi objetivo con esto es mostrar que la gente parece inclinada a hacer excepciones en favor de la democracia que no haría en ningún otro caso; tiende a someter a los cuerpos democráticos a unas exigencias morales menores que las que emplearía en otros casos.

¿Cómo respondemos a la contaminación?

La mayoría de mis lectores y colegas filósofos cree que el gobierno no sólo podría, sino que debería, regular las emisiones de carbono. Su afirmación básica es que la contaminación es un problema de acción colectiva. Individualmente, cada uno de nosotros puede contaminar sin medida y eso no tendría ningún impacto real. Pero si todos contaminamos sin medida, los resultados pueden ser catastróficos.

El problema es que, como individuos, tenemos pocos motivos para cambiar nuestro comportamiento. Pensemos en algunos de mis comportamientos. Cojo un avión unas veinte veces al año. Mi coche es un sedán deportivo con un motor biturbo, que en general dejo en modo sport o sport+ para conseguir una aceleración máxima. Toco la guitarra eléctrica utilizando un amplificador de tubo de alta potencia en lugar de una guitarra acústica. Dejo puesto el aire acondicionado de mi casa todo el verano. Casi nunca apago ninguno de mis tres ordenadores. Podría perfectamente reducir mi gasto energético, pero ¿de qué serviría? Mi impacto individual es

tan pequeño que esos sacrificios no significarían nada. Yo sufriría, pero no ayudaría.

Esta forma de razonamiento es válida para todos nosotros. Como individuos, ninguno tenemos muchos incentivos o razones para contaminar menos, aunque queremos que todo el mundo contamine menos. Las reducciones unilaterales de consumo tienen un valor puramente simbólico.

Por lo tanto, concluyen la mayoría de mis colegas, deberíamos permitir que el gobierno regulara los niveles de contaminación. El gobierno puede solucionar nuestro problema de acción colectiva. Llamemos a esta clase de razonamiento el argumento del bien común para la protección ambiental.

Como hemos visto en el capítulo 2, cuando se trata de votar nos enfrentamos a algo parecido a este problema de acción colectiva. No es exactamente lo mismo: si yo fuera el único votante, mi voto cambiaría por sí solo la situación, mientras que si yo fuera el único que contamina, mi contaminación seguiría sin cambiar mucho las cosas. Pero es lo suficientemente parecido: dado que hay muchos más votantes, en nuestro caso particular el voto individual no cambia nada. Tenemos todos los incentivos para aprovecharnos de los esfuerzos de los demás, externalizar el coste de nuestros sesgos en otros y contaminar nuestra democracia con nuestros votos no informados, mal informados o irracionales.

Si el argumento que defiende la regulación de la contaminación del aire es sólido, ¿por qué no regular también los votos? ¿Por qué el argumento del bien común justifica regular la contaminación del aire pero no justifica regular la contaminación del voto? ¿Por qué es legítimo regular la contaminación para protegernos de nosotros mismos pero no es legí-

timo regular el voto para protegernos de nosotros mismos? En los capítulos 4 y 5 he analizado una serie de argumentos deontológicos que intentaban demostrar que los derechos al voto son distintos, pero ninguno de esos argumentos lo consiguió. De modo que esas cuestiones siguen sin resolver.

¿Está el rey Carlos actuando de manera injusta?

Imaginemos que el desafortunado reino de Trampalandia sufre bajo el gobierno del rey Carlos el Incompetente. En la mayoría de las ocasiones, el rey Carlos tiene buena intención. Pero como indica su epíteto, es un incompetente.

Un buen rey debería tener un conocimiento asentado de la historia, la sociología, la economía y la filosofía moral, temas todos ellos necesarios para comprender qué políticas aseguran la justicia social y promueven el bien común. A pesar de su ignorancia, Carlos tiene opiniones contundentes sobre todos estos asuntos. Él no forma sus creencias políticas y sus preferencias por una ley u otra después de examinar las pruebas. En lugar de eso, tiende a sostener creencias políticas que le parecen atractivas. Escoge las creencias y acciones que refuerzan la imagen que tiene de sí mismo. Con frecuencia, Carlos toma una decisión en el calor del momento, basándose en sus instintos. Presta poca atención a las consecuencias de sus acciones. Carlos se adjudica el mérito de todo lo bueno que sucede en su reinado, pero culpa de los resultados adversos a sus enemigos políticos. No tiene ni idea de si está mejorando o empeorando las cosas.

Trampalandia es una monarquía constitucional. Por ley, Carlos debe respetar los derechos liberales básicos, como el derecho a la libertad de expresión y el derecho a la inmunidad frente al registro y la detención arbitrarios. Y Carlos casi siempre respeta esos derechos. Casi siempre, Trampalandia disfruta del Estado de derecho.

Sin embargo, el rey Carlos mantiene un amplio poder discrecional dentro de esos límites constitucionales. Puede escoger políticas económicas, ambientales, educativas, del uso de la tierra y de política exterior. Él nombra a casi todos los cargos del gobierno. Puede iniciar guerras, cambiar regímenes de propiedad, establecer los tipos de interés del banco central, imponer aranceles y restricciones comerciales, promulgar regulaciones industriales y comerciales, transferir riqueza de una persona a otra, crear licencias y restricciones de entrada en determinadas profesiones, poner los impuestos en el nivel que prefiera, escoger el plan de estudios de las escuelas públicas, legalizar o criminalizar las drogas, decidir qué gente puede entrar o salir del reino, determinar las penas por infringir la ley y mucho más. Además, a veces excede la autoridad que le concede la Constitución de su país, y la mayor parte de las veces se sale con la suya.

Los súbditos de Carlos cargan con el peso de sus errores. Sus súbditos se enfrentan a un gasto dilapidador, una deuda elevada, la infrarregulación estúpida en algunos lugares y la sobrerregulación estúpida en otros. Sufren por culpa de una política simbólica; con frecuencia Carlos escoge políticas contraproducentes porque, para él, imponer esas políticas demuestra su compromiso con ciertos objetivos nobles. Los súbditos de Carlos viven con menos oportunidades económi-

cas, más criminalidad, precios más altos y mayor injusticia de lo que lo harían bajo un gobernante competente. Las decisiones del rey pueden privar a sus ciudadanos (y extranjeros) de oportunidades, libertad, propiedades e incluso de la vida.

Ahora pregunto, ¿es Trampalandia un régimen justo? Uno podría pensar que, obviamente, no; a fin de cuentas, Trampalandia es una monarquía. Las monarquías tienden a conceder al rey poder político sólo porque su gestación tuvo lugar en el útero correcto en el momento adecuado. Es decir, este sistema parece una manera estúpida de distribuir el poder político. Y, por lo tanto, la mayoría de los lectores modernos llega a la conclusión de que las monarquías son inherentemente injustas. Supongamos que tienen razón. Ahora pregunto, ¿es ése el único problema de Trampalandia?

Veamos, por el contrario, el caso de Rivendell, gobernado por lord Elrond el Sabio. Elrond siempre escoge lo que es mejor para sus súbditos. Utiliza toda la información disponible. Sabe todo lo que hay que saber sobre las ciencias sociales. Elrond consulta todos los puntos de vista racionales y razonables. Y siempre toma decisiones de una manera racional, razonable, sin sesgos ni caprichos. Podrías pensar que las monarquías son inherentemente injustas, independientemente de su buen o mal funcionamiento, y de ese modo incluso el gobierno de lord Elrond es injusto. Quizá tengas razón. Pero aunque concedamos que el gobierno de lord Elrond es injusto, parece que el de Carlos es peor y aún más injusto. Aquí la diferencia no es la clase de régimen: los dos son monarquías hereditarias. La diferencia reside en cómo toman las decisiones Elrond y Carlos, y cómo esas decisiones afectan a sus súbditos. Consideremos algunos ejemplos rea-

les. Calígula, Nerón y Antonino Pío fueron emperadores de Roma. Si piensas que la monarquía es inherentemente injusta, debes concluir entonces que todos ellos gobernaron de manera injusta simplemente porque eran monarcas. Pero incluso si eso es así, no fueron igualmente injustos. Calígula y Nerón eran hombres perversos y malvados, y sus súbditos sufrieron enormemente debido a sus decisiones depravadas. Antonino Pío llevó a sus súbditos la paz y la prosperidad e instituyó reformas que protegían y promovían aún más las libertades civiles de sus súbditos. El modo en que Calígula y Nerón tomaban las decisiones era injusto, mientras que el modo en que las tomaba Antonino Pío hacía que éstas fueran comparativamente buenas y justas.

Trampalandia no es únicamente injusta porque sea un reino o una forma equivocada de gobierno. El hecho de que el rey tome decisiones equivocadamente es una injusticia adicional. No utiliza su poder de manera sabia. Debe a sus súbditos la obligación de cuidarlos. Las vidas y la subsistencia de sus súbditos están en sus manos, y su imprudencia es un peligro para todos ellos.

Ahora imaginemos que las cosas cambian en Trampalandia. El rey Carlos muere, pero antes de su muerte convierte su reino en una democracia. Aun así supongamos que cuantas más cosas cambian, más cosas siguen de la misma manera. Como cuerpo colectivo, los votantes de Trampalandia no son mejores —ni más sabios, ni más racionales, ni menos caprichosos— que el rey Carlos. Supongamos que la mayoría de los votantes de Trampalandia son hobbits y *hooligans*, mientras que sólo una minoría son vulcanianos. En lugar de

un único gobernante incompetente, ahora Trampalandia tiene muchos.

¿Qué se hace entonces? ¿La sustitución del rey Carlos por una mayoría igualmente incompetente santifica la toma de decisiones incompetente? ¿O la toma de decisiones incompetente afecta al derecho a gobernar de la mayoría? Como ya he dicho, en los capítulos 4 y 5 he examinado una amplia gama de argumentos deontológicos que intentaban demostrar que existe una diferencia inherente entre el incompetente Carlos y una mayoría incompetente, pero estos argumentos no se sostienen. Por lo tanto, esas cuestiones siguen sin respuesta.

¿Por qué no dejamos que los niños de seis años voten?

¿Por qué no dejamos que los niños voten? ¿Por qué no permitir que un alumno de primero, de quinto grado, o al menos un estudiante de primero de bachillerato vote? Parece que existen tres razones básicas:

Pertenencia: los niños todavía no son miembros de pleno derecho de la sociedad, por lo que no merecen votar.

Dependencia: los niños votarán lo que sus padres les digan que voten, de modo que darles derecho a votar es como darles a sus padres un voto extra.

Incompetencia: los niños no saben lo suficiente para votar adecuadamente.

La mayor parte de la gente considera que estas tres razones son suficientes para justificar una restricción del sufragio. Es decir, que aunque dos de las tres razones resultaran

ser falsas, la mayoría de las personas pensaría que la cuestión restante seguiría siendo suficiente para impedir que los niños voten.

Con eso en mente, pensemos en la tercera demanda. Hay un sencillo argumento contrario a permitir que los estudiantes de instituto (o los aún más jóvenes) voten: su voto nos afecta a todos. Un votante escoge para todos, no sólo para sí mismo. Podría preocuparnos que la mayoría de los chicos de dieciséis años carezca del sentido común o del conocimiento para votar con inteligencia. Puesto que los políticos tienden a dar a los votantes lo que quieren, bajar la edad a partir de la cual se permite el voto acarrearía un gobierno de peor calidad. Impedimos votar a los jóvenes porque queremos protegerlos de ellos.

Aunque muchas personas aceptan este argumento, eso tiene implicaciones que no quieren aceptar. Si la ignorancia es una razón suficiente para excluir a los jóvenes del voto, debería ser una razón suficiente para excluir a grandes sectores de votantes.

Como he comentado en el capítulo 2, el conocimiento político no está distribuido equitativamente entre todos los grupos. Si crees que el grupo demográfico llamado «chicos de dieciséis y diecisiete años» es demasiado ignorante para votar, también deberías estar a favor de excluir del derecho a votar a la gente de ingresos bajos y a las personas negras, porque habitualmente sus niveles de conocimiento político son comparables. Veamos las dos afirmaciones siguientes:

- La mayoría de las personas entre las edades de catorce y dieciocho años es demasiado ignorante para votar

bien, aunque algunos están bien informados. En todo caso, deberíamos ignorar las diferencias individuales y limitarnos a prohibir que toda la gente de este grupo demográfico vote.

- La mayoría de las mujeres negras pobres es demasiado ignorante para votar bien, aunque algunas están bien informadas. En todo caso, deberíamos ignorar las diferencias individuales y limitarnos a prohibir que toda la gente de este grupo demográfico vote.

La mayor parte de la gente acepta la primera idea pero retrocede ante la segunda. Está a favor de discriminar a algunos grupos demográficos pero no a otros, a pesar de que los argumentos para discriminar a uno se pueden aplicar también a los demás.

He aquí una idea alternativa: en lugar de discriminar a todos los niños de menos de dieciocho años, de tratarlos como si fueran iguales y asumir que todos son incompetentes, ¿por qué no permitirles que voten si son capaces de demostrar un nivel suficientemente alto de competencia política? Por ejemplo, ¿por qué no darles el derecho al voto si pueden superar la parte dedicada a la educación cívica en el examen que se requiere aprobar para obtener la ciudadanía estadounidense? (Como explicaré en el próximo capítulo, la mayor parte de los contenidos de este tipo de pruebas no es útil para ser un votante competente, pero una persona que puede aprobar ese examen probablemente tiene más conocimientos útiles.) Pero hay un problema. Si llegamos a la conclusión de que éste es el nivel exigible para un chico de dieciséis años, lo cierto es que muchos adultos en edad de votar no conse-

guirían aprobarlo. Parece arbitrario asumir simplemente que todo el mundo por debajo de los dieciocho años es incompetente pero que todo el mundo por encima de los dieciocho es competente. Parece injusto o, al menos, moralmente arbitrario privar del derecho a votar a los chicos de dieciséis años competentes y con sentido común únicamente porque son miembros de un grupo demográfico que en conjunto no es particularmente competente, mientras que no estamos dispuestos a discriminar a otros grupos demográficos con niveles de ignorancia política parecidos. Sabemos, por ejemplo, que los hombres blancos ricos suelen tener un nivel más alto de conocimientos políticos básicos, mientras que las mujeres negras pobres tienden a tener niveles bajos, pero no pensamos que esto justifique una norma que establezca que las mujeres negras pobres no pueden votar, mientras que los hombres ricos blancos sí.

De modo que en lugar de aplicar la discriminación por edad, como hacen todas las democracias modernas, ¿por qué no someter a todo el mundo a un examen de competencia como votante? ¿Por qué no decir que, por defecto, independientemente de la edad, todos empiezan con cero votos, pero una persona puede adquirir el derecho al voto siempre que pueda demostrar su competencia? Es interesante que ninguno de los argumentos deontológicos de los capítulos 4 o 5 respondiera en absoluto a estas cuestiones. La mayoría de los demócratas simplemente asume que sólo los adultos deben tener derecho al voto, y no piensan en por qué consideran permisible excluir a los niños de la votación.[248]

Una condición razonable para el derecho a gobernar

Mi tesis en este capítulo es que la competencia y la buena fe son como mínimo condiciones razonables para adquirir el derecho a gobernar. Empezaré explicando qué quiero decir con el «derecho a gobernar» y qué significa que la competencia sea una «condición razonable» para este derecho.

Se dice que un gobierno tiene derecho a gobernar en una zona geográfica determinada, sobre un grupo de gente determinado, cuando se dan las siguientes condiciones:

- Es moralmente aceptable que éste cree e imponga leyes, reglas, políticas y regulaciones para esas personas en esa zona.
- Determinadas personas (ciudadanos, residentes, visitantes, etcétera) tienen la obligación moral de cumplir las leyes, reglas, políticas y regulaciones del gobierno, porque el gobierno ha promulgado esas normas.[\[249\]](#)

Cuando prevalece la primera condición se dice que un gobierno es legítimo. Cuando prevalece la segunda se dice que un gobierno tiene autoridad.[\[250\]](#)

Por definición, un gobierno es legítimo sólo en el caso de que sea aceptable que ese gobierno se mantenga y cree, emita e imponga coercitivamente las reglas. Por definición, un gobierno tiene autoridad (o está acreditado) sobre ciertas personas cuando éstas tienen la obligación moral de obedecer las leyes, edictos y órdenes de ese gobierno. La legitimidad es aquello que se supone que hace que sea aceptable que

la policía te detenga. La autoridad es aquello que se supone que hace que esté mal que te resistas a la policía cuando intenta detenerte. En resumen, la legitimidad se refiere al permiso moral para coaccionar, mientras que la autoridad se refiere al poder moral que induce a los demás el deber de transigir y obedecer.[251]

Véase que esto sólo son las definiciones de los términos. Al definirlos, no me posiciono sobre si cualquier gobierno es o debería ser legítimo o tener autoridad, ni he dicho, en todo caso, nada sustantivo aún sobre qué haría que ese gobierno fuera legítimo o tuviera autoridad. Un anarquista y un estatista pueden estar de acuerdo en que un Estado tiene legitimidad únicamente si puede permisivamente crear e imponer reglas, aunque el anarquista y el estatista no estén de acuerdo sobre si los Estados son de hecho legítimos. Dos estatistas distintos pueden estar de acuerdo en que un Estado tiene legitimidad sólo si puede permisivamente crear e imponer reglas, pero no estar de acuerdo en qué es exactamente necesario para que un Estado sea legítimo.

Es importante señalar que para que un gobierno tenga autoridad, debe ser capaz de crear obligaciones donde no las había, o al menos crear una fuente adicional de obligación. Por definición, si el gobierno tiene autoridad sobre una persona, cuando éste le ordena a esa persona que haga algo, ésta tiene el deber moral de hacerlo porque el gobierno lo dice. Así que imaginemos que tengo una obligación moral preexistente de no violar. Mi gobierno también me prohíbe violar. Pero la razón por la que no debo violar no es porque mi gobierno me lo prohíba. Aunque el gobierno me diera una «licencia para violar», seguiría teniendo la obligación de no

violar. El gobierno no creó mi deber moral de no violar, y carece de poder para eximirme de esa obligación.

Por otro lado, mi gobierno también me obliga a pagarle varios impuestos. En ese caso, si tengo el deber de pagar, este deber existe sólo porque mi gobierno lo creó. Si el gobierno retirara la orden, la obligación de pagar desaparecería.

Más adelante sostengo que una condición razonable para el derecho a gobernar es que las decisiones políticas deben ser tomadas de manera competente por instituciones competentes, o de lo contrario esas decisiones son consideradas ilegítimas y sin autoridad. Las condiciones razonables son similares a las condiciones necesarias, pero más débiles. Tener cierta propiedad P es una condición necesaria para tener cierta propiedad Q cuando la imposibilidad de tener P hace imposible tener Q. En cambio, tener P es una condición razonable para tener Q cuando la imposibilidad de tener P indica la imposibilidad de tener Q, a menos que ésta sea vencida o superada por las condiciones que la contrarrestan. Las condiciones razonables son revocables, las condiciones necesarias no.

Para lo que pretendo en este libro, sólo necesito argumentar la relativamente débil afirmación que sostiene que la competencia y la buena fe son como mínimo condiciones razonables para el derecho a gobernar. Afirmar que son condiciones necesarias impondría una carga argumentativa mayor de la que necesito para defender mi tesis.

A veces hablaré de que la gente tiene derecho a no estar sometida a gobiernos incompetentes que gobiernan de mala fe. En este momento sólo quiero afirmar que éste es un dere-

cho razonable y no uno absoluto. Para los fines de este libro, sigo siendo agnóstico respecto a si este derecho es más fuerte que un derecho razonable. Una vez más, la razón por la que no adopto una postura más definida es que mi argumento no lo requiere. En filosofía, utilizamos la premisa menos controvertida y más débil que necesitamos para decir lo que queremos. Uno no dice «siempre» cuando basta con «generalmente», y no sostiene que «esto está mal en cualquier caso» cuando es suficiente «esto se consideraría malo a menos que haya una buena razón para no hacerlo».

El derecho a no estar sometido a un jurado incompetente y de mala fe

Antes de hablar de democracia, empecemos pensando sobre qué requieren los jurados para ser legítimos y tener autoridad. La mayoría de la gente cree que los acusados tienen derecho a contar con un jurado competente que actúe de buena fe. Veamos por qué los acusados tienen ese derecho.

Imaginemos que hay cinco jurados distintos, y cada uno de ellos debe pronunciarse sobre un complicado juicio por asesinato. Imaginemos también que cada jurado tiene un defecto, y después consideremos si parece justificable imponer la decisión del jurado al acusado.

El primer jurado es «ignorante». Durante el juicio, los miembros de este jurado ignoran las pruebas que se les presentan. Cuando se les pide que deliberen, se niegan a leer la transcripción. En lugar de eso, tiran una moneda al aire y

consideran que el acusado es culpable de asesinato en primer grado. Después del juicio, reconocen que decidieron el caso sumidos en la ignorancia.

El segundo jurado es «irracional». Sus miembros prestan atención a las pruebas que les presentan durante el juicio. Pero los miembros de este jurado, sin embargo, evalúan las pruebas de una manera cognitivamente sesgada, no científica o incluso anticientífica. Quizá apoyen raras teorías conspirativas. Quizá decidan según el pensamiento mágico. Quizá rutinariamente juzgan de manera errónea la importancia de las pruebas, llegando siempre a la conclusión contraria a la que soportan las evidencias. Consideran que el acusado es culpable. Después del juicio, nos describen sus procesos mentales de tal manera que es evidente que procesaron irracionalmente las pruebas.

El tercer jurado es «incapaz». Sus miembros intentan prestar atención a las pruebas y procesar la información científicamente, pero simplemente no son competentes para hacerlo. Quizá estén cognitivamente limitados o el caso sea demasiado complicado para sus capacidades mentales. Consideran al acusado culpable. Después del juicio, reconocen que, por mucho que se esforzaron, no fueron capaces de comprender el caso.

El cuarto jurado es «inmoral». Sus miembros prestan atención a las pruebas y las evalúan de una manera científica y racional. Pero deciden declarar culpable al acusado porque el acusado es negro, judío, republicano o lo que sea, y no les gusta la gente así. O supongamos que creen que el acusado es inocente, pero lo declaran culpable solamente porque les

gusta ver sufrir a personas inocentes. Después del juicio, reconocen que así es como decidieron su veredicto.

El quinto jurado es «corrupto». Sus miembros prestan atención a las pruebas y las evalúan racionalmente. Sin embargo, declaran al acusado culpable porque alguien les pagó a cada uno de ellos diez mil dólares para que así lo hicieran. Después del juicio, descubrimos que tuvo lugar el soborno.

Ahora preguntémonos, en estos casos ¿debemos ejecutar la decisión de los jurados? ¿Debería el acusado someterse a su autoridad?

Parece que no. En estos casos, el jurado actúa de forma incorrecta y todo el mundo lo sabe. Intuitivamente, parece que las decisiones de esos jurados carecen de autoridad y de legitimidad. Si un acusado supiera que ha estado sujeto a uno de estos jurados, no tendría la obligación moral de considerar autorizadas sus decisiones. Que el jurado declare culpable al acusado no aporta en sí ninguna razón para que éste acepte el castigo. (Por supuesto, si el acusado cometió los delitos, tendría razones independientes para someterse al castigo.) También sería injusto que un gobierno impusiera estas decisiones. El acusado es considerado libre hasta que surjan razones concluyentes para interferir en su libertad. Que cualquiera de estos jurados le considerara culpable no aporta esta clase de razón. El acusado es considerado libre a menos que se le prive de su libertad por medio del proceso debido. En este caso no ha recibido el proceso debido.

En Estados Unidos la ley, en cierta medida, sigue estos juicios morales. Si un acusado es considerado culpable, pero más tarde se descubre que el jurado actuó de manera incompetente o con prejuicios determinados, el acusado puede

apelar.[252] Además, el juez que preside el caso puede anular la declaración de culpabilidad del jurado al momento si cree que ningún jurado razonable podría haber llegado a ese veredicto. Los jueces raramente lo hacen, pero en principio pueden.

¿Qué explica nuestros juicios morales en estos casos? En un juicio con jurado prevalecen estos rasgos:

- El jurado tiene la responsabilidad de tomar una decisión moralmente crucial, pues debe decidir cómo aplicar los principios de justicia. Es el vehículo mediante el cual se hace justicia. Tiene obligaciones especiales para administrar la justicia.
- La decisión del jurado puede afectar enormemente a las perspectivas de vida del acusado y de otras personas, y puede privar al acusado de su vida, su libertad y/o su propiedad.
- El jurado es parte de un sistema que reclama para sí la jurisdicción única para decidir el caso. Es decir, el sistema reclama el monopolio sobre un poder de toma de decisiones y espera que el acusado y los demás acepten y se sometan a la decisión.
- La decisión del jurado se impondrá, contra la voluntad del acusado, por medio de la fuerza o de amenazas de fuerza.

Parecen buenos argumentos para sostener que un jurado tiene importantes obligaciones con respecto a los acusados,

y también que la legitimidad y la autoridad del jurado dependen de su cumplimiento de estas obligaciones.[253]

Los cuatro rasgos recién mencionados son argumentos para aceptar el principio de competencia. Tal como es aplicado a los jurados, el principio de competencia sostiene lo siguiente:

Los acusados y los demás ciudadanos tienen derecho a que las decisiones de un jurado sean tomadas por personas competentes, que adopten sus decisiones de manera competente y de buena fe. Es injusto, y viola los derechos de un ciudadano, privarlo por la fuerza de su vida, su libertad o su propiedad, o dañar significativamente sus perspectivas vitales, como resultado de las decisiones tomadas de manera incompetente o de mala fe.

Una justificación para el principio de competencia es que es injusto exponer a la gente a un riesgo indebido. En los casos mencionados antes los miembros del jurado actúan de manera negligente con respecto al acusado. Desde el punto de vista del acusado, la decisión del jurado es crucial y el resultado se le impone contra su voluntad. En esta clase de casos, el jurado tiene la obligación de prestar la atención adecuada para poder tomar sus decisiones.

Para ver los motivos de esto, consideremos algunos casos similares. Supongamos que padezco una bronquitis severa. Mi médico pide consejo a un curandero sobre mi tratamiento. El curandero quema grasa animal, la vierte en una sopa de letras y lee la composición que forman las letras. Por casualidad, las letras parecen referirse a un medicamento, que luego mi médico me receta. Independientemente de si el medicamento acaba resultando ser el adecuado (por ejemplo, prednisona) o no (por ejemplo, moxonidina), el médico ha

hecho algo indebido. Ha utilizado un método de toma de decisiones muy poco fiable para dar con la receta. Utilizar este método me pone en un grave riesgo de daño. Si el médico tuviera el poder de obligarme a tomar el medicamento (del mismo modo que los jurados tienen el poder de imponer sus decisiones al acusado), esto sería intolerable.

El principio de competencia implica, pues, lo siguiente:

- Para ejercer como jurado, el jurado como cuerpo colectivo no debe tener una mala naturaleza epistémica y moral.
- Aunque el jurado sea competente en términos generales, si una decisión particular se toma de manera incompetente o con mala fe, la decisión no debe imponerse y los acusados no tienen la obligación de someterse a esa decisión.

En resumen, el principio de competencia requiere que cada decisión del jurado sea tomada de manera competente por un grupo competente. Profundicemos algo más en lo que esto significa.

Acerca de la primera condición: supongamos que la mayoría de los jurados son competentes, pero que el jurado en particular que ha decidido este juicio no lo es. No podemos justificar la implementación de la decisión de este determinado jurado señalando simplemente que la mayoría de los demás jurados son competentes. Eso es irrelevante. No podemos privar a un acusado de su libertad, su propiedad o su vida basándonos en una decisión incompetente sólo porque

otros jurados sí son competentes. Imaginemos que dijéramos: «Sí, sabemos que tu jurado ha sido sobornado o está loco, pero todos los demás jurados del mundo hacen un gran trabajo. Así que la decisión es la que es».

Acerca de la segunda condición: supongamos que este jurado en particular es normalmente competente, pero que en este caso específico fue incompetente. Supongamos que los mismos miembros del jurado se ocupan de cien casos. En noventa y nueve de ellos deciden de una manera racional, bien informada y moralmente razonable, pero el último caso lo deciden de una manera irracional, ignorante, mal informada y/o moralmente irrazonable. Supongamos que encuentran culpable al acusado de este último caso. No le podríamos decir al acusado: «Sí, el jurado fue incompetente en tu caso, pero fue competente en todos los demás. De modo que vamos a imponer su decisión y debes someterte a ella». El acusado podría objetar: «Sin duda está bien que esos miembros del jurado hayan hecho un buen trabajo en los otros juicios, pero estamos hablando de mi vida y mi libertad. El jurado decidió mi caso de una manera incompetente e irrazonable». La objeción del acusado me parece concluyente.

El principio de competencia no afirma que los jurados tengan autoridad y legitimidad sólo cuando toman las decisiones correctas. Afirma que los jurados carecen de autoridad y legitimidad cuando llegan a conclusiones de una manera inaceptable, independientemente de que sus respuestas sean correctas o no. El principio de competencia no descalifica las decisiones de un jurado por su contenido sustancial. Descalifica las decisiones de los miembros de un jurado por su mala naturaleza moral o epistémica, y descalifica las decisiones

particulares del jurado en base a la clase de razonamiento (o la ausencia de éste) que el jurado utilizó para llegar a esa decisión.

La generalización del principio de competencia

En apariencia, el principio de competencia tiene un amplio ámbito de aplicación. No parece existir ninguna razón para pensar que sólo es aplicable a los jurados. Los agentes del gobierno, sus delegaciones, su funcionariado y administración, así como el gobierno en conjunto, también pueden privar a los ciudadanos de su vida, su libertad y su propiedad. Al igual que los jurados, tienen un poder que puede causar un gran daño. Al igual que los jurados, también pueden reclamar la jurisdicción única y el derecho a decidir. Y, al igual que los jurados, imponen sus decisiones a gente (potencialmente) inocente que no está de acuerdo con esas decisiones.

Si un agente de policía, un juez, un político, un burócrata o un cuerpo legislativo toma una decisión caprichosa, irracional o maliciosa, un ciudadano no puede simplemente desentenderse.[254] Las decisiones del gobierno suelen tener estas características esenciales:

- Los gobiernos tienen el deber de adoptar decisiones moralmente cruciales, puesto que deben decidir cómo aplicar los principios de justicia y conformar muchas de las instituciones básicas de la sociedad. Son uno de

los principales vehículos a través de los cuales se supone que se debe establecer la justicia.

- Las decisiones del gobierno suelen ser de gran importancia. Pueden dañar significativamente las perspectivas vitales de los ciudadanos y privarlos de su vida, su libertad y su propiedad.
- Los gobiernos reclaman la jurisdicción única para tomar cierta clase de decisiones sobre determinadas personas dentro de una zona geográfica. Los gobiernos esperan que la gente acepte y cumpla sus decisiones.
- Los resultados de las decisiones se imponen a quien no las comparte por medio de la violencia y de amenazas de violencia.

Los gobiernos hacen algo más que escoger las melodías para los himnos nacionales y los colores para las banderas. Hacen políticas y escogen procedimientos que pueden tener consecuencias decisivas, e incluso desastrosas, para los ciudadanos. Si, por ejemplo, la Reserva Federal implanta políticas monetarias deflacionarias al tiempo que el gobierno estadounidense impone elevados aranceles comerciales, una recesión se puede convertir en una profunda depresión. Si los líderes militares exageran o manipulan la información de carácter militar, puede que libremos una guerra cara, destructiva e inhumana.

A la luz de estos cuatro rasgos recién señalados, los ciudadanos tienen al menos los mismos argumentos sólidos que los acusados para esperar, como un derecho, competencia por parte de los funcionarios del gobierno y de quienes to-

man las decisiones. Esto puede expresarse en una forma genérica del principio de competencia:

Se presume injusto, y que viola los derechos de un ciudadano, privar por la fuerza a un ciudadano de su vida, su libertad o su propiedad, o dañar significativamente sus perspectivas de vida, como resultado de decisiones tomadas por un cuerpo deliberativo incompetente, o de decisiones tomadas de una manera incompetente o de mala fe. Las decisiones políticas se presumen legítimas y con autoridad sólo cuando son generadas por cuerpos políticos competentes de una manera competente y de buena fe.

Presumiblemente, así como los acusados tienen derecho a no verse sometidos a jurados incompetentes en un juicio, la gente inocente tiene derecho a no verse sometida a decisiones políticas adoptadas de manera incompetente. Si la legitimidad y la autoridad de las decisiones de un jurado, al menos presumiblemente, dependen de la competencia y la buena fe, entonces también lo hacen la legitimidad y la autoridad de todas las decisiones del gobierno. Si la legitimidad y la autoridad del conjunto del sistema de jurados dependen de que los jurados normalmente sean fiables y actúen de buena fe, entonces deberíamos decir lo mismo de otras ramas, administraciones y prácticas del gobierno.

En ciertos sentidos, tenemos incluso argumentos más poderosos para exigir competencia y buena fe a los demás responsables del gobierno que a los jurados. A fin de cuentas, la manera en que se describen los derechos de los acusados es un puzzle filosófico. Mucha gente juzgada ha cometido de hecho los delitos de los que se le acusa, y es tentador decir que por lo tanto merecen el castigo, o que pueden haber perdido ya algunos de sus derechos. Los acusados saben que ya han perdido algunos de sus derechos, de modo que para ellos el

hecho de exigir competencia es pedir que los miembros del jurado se molesten en determinar lo que los acusados ya saben. Algunos filósofos podrían afirmar entonces que el jurado no debe necesariamente al acusado competencia y buena fe. En lugar de eso, el jurado tiene una obligación fiduciaria para con sus conciudadanos de administrar justicia de manera competente y de buena fe. Otros filósofos podrían sostener que, aun en caso de que el acusado sea culpable, retiene el derecho moral al proceso debido que la ley debe ejemplificar. Otros incluso pueden insistir en que el principio de competencia debería ser entendido como un profiláctico contra el abuso del gobierno.

En todo caso, mientras que retratar los derechos de los acusados posiblemente culpables tiene algo de puzle, no tenemos ese problema cuando pensamos en los derechos de los ciudadanos. La mayoría de los ciudadanos es inocente y no ha perdido ninguno de sus derechos. Conservan la firme presunción liberal contra la interferencia coercitiva de cualquier naturaleza. Conservan la firme presunción de que no hay nada malvado en ellos. Por lo tanto, el ciudadano medio está en una posición más fuerte que el acusado medio para exigir competencia.[\[255\]](#)

La aplicación del principio de competencia al electorado

Aparentemente, el principio de competencia se puede aplicar igual de bien al electorado que a los jurados. Consideremos estos cinco electorados hipotéticos:

Electorado ignorante: la mayoría de los votantes no presta atención a los detalles de las elecciones o a las cuestiones que están en juego. En las elecciones, escogen a un determinado candidato al azar.

Electorado irracional: la mayoría presta cierta atención a los detalles de la elección y a las cuestiones en juego. Al mismo tiempo, no votan en función de las pruebas sino a partir del pensamiento mágico y de varias teorías sociológicas poco respetables en las que creen sin ninguna justificación.

Electorado incapaz: la mayoría presta atención a los detalles de la elección y a las cuestiones en juego. Con todo, la mayor parte de la discusión se desarrolla más allá de su nivel de comprensión y requiere más inteligencia de la que de hecho tiene el electorado. Sin embargo, escogen un candidato por encima de los demás sin tener ni idea del efecto que eso tendrá.

Electorado inmoral: por racismo, la mayoría escoge a un candidato blanco y no a uno negro. O, por superficialidad, escoge al candidato más guapo.

Electorado corrupto: la mayoría de los votantes escoge una política que les beneficia a ellos, aunque esa política dañe seriamente a una minoría, o suponga un riesgo grave de daño para esa minoría.

Supongamos, en cada uno de estos casos, que la mayoría no representa a toda la sociedad. Por ejemplo, podría haber algunos votantes minoritarios bien informados, racionales y

moralmente razonables, o personas inocentes que no votan, como los niños o los residentes extranjeros. En ese caso, los votantes de la mayoría han hecho algo profundamente injusto: han impuesto un gobernante (y las políticas que vengan con ese gobernante) a gente inocente sin tener bases sólidas para tomar esa decisión.

Es conveniente recordar algunas cosas en este punto. En primer lugar, como he tratado en el capítulo 2, si los votantes tienden a ser ignorantes, irracionales o moralmente irrazonables; esto no sólo suele dar pie a malas elecciones en las urnas, sino que también hace que los candidatos por los que se vota sean de mala calidad. La calidad de los candidatos depende significativamente de la calidad del electorado. En segundo lugar, como he analizado en la introducción, no podemos decir simplemente que «el electorado se inflige daño a sí mismo». Las decisiones políticas se imponen a todo el mundo, incluidos los votantes disidentes, los abstencionistas, y los niños, inmigrantes y extranjeros inocentes.

Así como los acusados tienen al menos un derecho razonable a no ser expuestos a jurados incompetentes, los gobernados tienen al menos un derecho razonable a no ser expuestos a un riesgo indebido en la selección de las políticas o de los gobernantes que elaborarán esas políticas. Cuando las elecciones se deciden de acuerdo con procedimientos epistémicos no fiables o actitudes morales irrazonables, esto expone a los gobernados a un indebido riesgo de daño grave. Puesto que los gobernados son obligados a acatar las decisiones del electorado, la toma de decisiones negligente es intolerable. El electorado tiene la obligación de no exponer a los gobernados a un riesgo indebido.

En las democracias los detentores últimos del poder son los votantes. Si los votantes son sistemáticamente incompetentes, como entidad colectiva, las consecuencias pueden ser funestas. No deberíamos infravalorar el daño que una votación equivocada puede causar. Las votaciones erróneas pueden ser, y de hecho han sido, desastrosas. Aunque en Estados Unidos o Reino Unido los candidatos desastrosos raramente han tenido la posibilidad de ganar, no deberíamos olvidar que en otras partes del mundo muchos candidatos desastrosos han sido elegidos para ejercer el poder. Los votantes que llevaron al poder a los nacionalsocialistas en Alemania en 1932 no pueden ser considerados responsables de todo lo que hizo su gobierno. Pero mucho de lo que su gobierno hizo era previsible para cualquier persona razonablemente bien informada, de modo que quienes lo apoyaron fueron culpables. Más recientemente, los ciudadanos venezolanos y griegos han sido culpables por apoyar a unos políticos con terribles ideas sobre política económica.

Es crucial recordar que el principio de competencia se aplica a las decisiones políticas individuales. Con eso en mente, tenemos que distinguir entre lo siguiente:

Decisiones electorales: a quién o qué escoge el electorado en unas elecciones.

Decisiones poselectorales: lo que los cargos electos, burócratas, jueces y otros funcionarios del gobierno hacen después de las elecciones.

El principio de competencia dice que toda decisión política individual trascendental debería ser adoptada de manera

competente y de buena fe por un cuerpo de toma de decisiones que es generalmente competente. Puede ocurrir que en las democracias modernas, debido a que los votantes son sistemáticamente incompetentes, la mayor parte de las decisiones electorales viole el principio de competencia. Sin embargo, también puede resultar que muchas decisiones poselectorales se adopten de manera competente. Si es así, entonces el principio de competencia dice que las decisiones electorales (incompetentes) son injustas, pero no por ello condena las decisiones competentes tomadas después de las elecciones. El principio de competencia no implica ninguna clase de «teoría de la contaminación». Es decir, que si una decisión previa o anterior viola el principio de competencia eso no significa que todas las decisiones siguientes o posteriores estén invalidadas por esa razón.

Como ilustración, imaginemos que tu tía Betty pudiera ser la mejor presidenta posible. Pero supongamos que nadie lo sabe ni tiene ningún motivo para creerlo. La tía Betty lleva una vida tranquila, apolítica, y no hay evidencias públicas disponibles de que sería una buena presidenta. Supongamos que el célebre comunicador radiofónico Howard Stern organizara una campaña para que se eligiera a Betty, pensada solamente como una broma gigante. (Stern y todo el mundo cree que Betty sería una mala presidenta, pero les da igual. Creen que apoyarla es divertido.) Imaginemos que Stern tiene éxito: Betty acaba ganando, aunque todos sus partidarios creen que será incompetente. Por suerte, sin embargo, Betty resulta ser la mejor presidenta de la historia.

En este caso, el principio de competencia dice que lo que los votantes hicieron estaba mal, pero no condena ninguna

de las decisiones de Betty como presidenta. La decisión de hacerla presidenta fue injusta, aunque por suerte resultó tener buenas consecuencias, pero sus subsiguientes decisiones como presidenta no son por ello injustas.

Si esto te parece desconcertante, comparémoslo de nuevo con un caso médico. Supongamos que vas al médico. Éste utiliza métodos impropios para diagnosticarte. Abre una lata de sopa de letras y tira el contenido al suelo. Las letras forman la palabra «CÁNCER» y por lo tanto él llega a la conclusión de que tienes cáncer y te manda a un hospital especializado en el tratamiento de esa enfermedad. Casualmente tienes cáncer, y ese hospital especializado es el mejor lugar al que podrías haber ido. El hospital te facilita un tratamiento excelente y te curas. En este caso, parece que lo que tu primer médico hizo estaba mal; violó su obligación de cuidar de ti. Aunque actuó incorrectamente, de eso no se puede deducir que nada de lo que hicieron en el hospital especializado estuviera mal o contaminado de alguna manera por el erróneo método de toma de decisiones del primer médico. Las decisiones del hospital especializado con respecto al tratamiento fueron tomadas de una manera competente, con el cuidado apropiado y de buena fe.

Por lo tanto, y para ser claro, no estoy sosteniendo que si el electorado toma una serie de decisiones incompetentes en unas elecciones, todo lo que un gobierno democrático haga entre entonces y las siguientes elecciones vaya a ser incompetente, injusto o una violación del principio de competencia. A pesar de que se produzca una votación incompetente en las elecciones, después de ellas podemos conseguir muchas buenas políticas.

En el próximo capítulo examinaré una serie de razones que hacen pensar que las democracias con frecuencia producen buenos resultados a pesar de que el electorado sea incompetente. Aunque la mayoría de los votantes son ignorantes e irracionales, puede resultar que muchas o incluso la mayoría de las decisiones poselectorales tomadas en las democracias representativas modernas cumplan con el principio de competencia.

Algunos teóricos de la democracia sostienen que el conjunto del electorado tiende a ser competente, a pesar de que la mayoría de los votantes individuales sean incompetentes. En el capítulo 7 mostraré que estos argumentos no son válidos. Sin embargo, hay afirmaciones más prometedoras en favor de la competencia de la democracia. En particular, existen buenas razones para pensar que las democracias tienden a tomar buenas decisiones en gran parte porque el electorado no se interpone. Los políticos, los burócratas y los jueces con frecuencia ignoran o hacen caso omiso de las preferencias expresadas por los votantes. Los votantes muy informados parecen tener una influencia desproporcionada cuando se les compara con los votantes poco informados, y esto puede reducir algunos de los daños potenciales de la incompetencia de los votantes. No todo lo que sucede en el gobierno es el resultado directo o indirecto del comportamiento de los votantes.[256]

Con todo, el hecho de la votación es fundamental. En general, cuanto menor sea la calidad epistémica y moral del electorado las políticas gubernamentales tenderán a ser peores. A quién seleccionen los votantes como líder supone una diferencia muy relevante.

Esto concluye el argumento básico en favor del principio de competencia. Cuando se imponen decisiones trascendentales a gente inocente, el principio de competencia requiere que toda decisión individual sea adoptada de manera competente y razonable por personas competentes y razonables. Esto no es aplicable sólo a las decisiones de los jurados, sino también a cualquier decisión significativa tomada por quienes detentan el poder político.

¿Qué es la competencia?

He sostenido que la gente tiene un derecho razonable a que no se le impongan decisiones trascendentales adoptadas de manera incompetente, pero aún no he intentado perfilar una teoría sobre qué es exactamente la competencia. En la filosofía política no tratamos de establecer un debate a menos que tengamos que hacerlo. En mi opinión, para que mi argumento funcione, sólo tengo que basarme en ciertos tópicos sobre la competencia relativamente poco controvertidos. No está claro que tenga que defender una teoría precisa de la competencia política. Al fin y al cabo, aunque sea difícil determinar dónde trazar precisamente la línea entre la competencia y la incompetencia políticas, puede ser fácil mostrar que los votantes democráticos en conjunto están en el lado equivocado de esa línea.

Para demostrar por qué, recurriré a la literatura relacionada con la competencia en la ética médica. Una de las cuestiones más importantes en la ética médica es si los pacientes son competentes para tomar decisiones por sí mismos. Se su-

pone que los médicos deben permitir que los pacientes decidan por sí mismos a qué tratamientos someterse, y sólo si el paciente es incompetente pueden desautorizar las decisiones expresadas por éstos. Jillian Craigie sostiene que los «criterios estándar para la competencia» son los siguientes:

- Los pacientes deben ser conscientes de los hechos relevantes.
- Deben comprender los hechos relevantes.
- Deben apreciar la relevancia de esos hechos en su caso particular.
- Deben ser capaces de razonar sobre esos hechos de una manera apropiada.[\[257\]](#)

La gente pondrá en duda con razón cómo completar todos los detalles de estos cuatro criterios, pero en abstracto parecen incuestionables. De hecho, esos cuatro criterios parecen ser los mismos que yo utilizaría para valorar la competencia en cualquier materia, no sólo en las decisiones médicas.

Aplicaríamos estos mismos criterios para evaluar si un médico es competente para tratarte. Un médico debe ser consciente de los hechos relevantes. No diríamos que un médico es competente para tratarte si no sabe nada de tu historial médico o de tus síntomas. El médico debe comprender también esos hechos. Supongamos que experimentas graves dificultades para respirar. Le dices a tu médico que tienes asma y él responde: «Vale, ya lo tengo. Así que existe esta enfermedad llamada asma y tú la tienes. Personalmente no sé

qué es el asma, pero suena mal, ¿verdad?». Este médico no es competente para ayudarte. Un médico también debe ser capaz de apreciar la relevancia de los hechos en tu caso. Supongamos que le dices a un médico que tus heces tienen un color fucsia intenso y que estás preocupado por si tienes una hemorragia interna. Imaginemos que también le dices que no has comido nada más que gelatina roja y remolacha en los últimos tres días. El médico debería ver que esto puede explicar por qué tus heces son rojas. Por último, un médico debe ser capaz de razonar sobre tu caso de una manera adecuada. Supongamos que el doctor entiende todo esto, pero decide hacerte una resonancia magnética tras consultar con una tabla güija. Una vez más, el doctor ha actuado de una manera incompetente.

O supongamos que contratas a un fontanero para que arregle unas cañerías obstruidas. ¿Qué es un fontanero competente? Para saber exactamente qué hace que un fontanero sea competente, tendrías que saber de fontanería. Supongo que los fontaneros tienen desacuerdos cuando se trata de casos complejos; por ejemplo, si determinados aprendices de fontanero son competentes o no. Con todo, los criterios abstractos para valorar la competencia en fontanería son simples. Esperamos que un fontanero competente sea consciente de los hechos de ese caso concreto, entienda lo que los hechos significan, comprenda cómo utilizar esos hechos para determinar una solución, y razone sobre los hechos de una manera racional y apropiada. De modo que si un fontanero viera que tus cañerías están obstruidas y llegara a la conclusión de que lo que tiene que hacer es cortarte el césped para arreglar el atasco, sería incompetente. Si comprendiera que

la cañería está llena de pelo, pero no tuviera ni idea de por qué eso impide que pase el agua, también sería incompetente. Si pensara que la mejor respuesta a la obstrucción es rezar a los dioses de la fontanería para que intervengan, el fontanero sería incompetente. Y así en todos los casos.

Utilizaríamos esos mismos cuatro criterios para determinar qué hace que un jurado sea incompetente. Un jurado debe ser consciente de los hechos relevantes. De modo que, por ejemplo, si los miembros del jurado no saben que el acusado es zurdo, pero parece que el atacante apuñaló a la víctima con la mano derecha, entonces es probable que los miembros del jurado no sean competentes para decidir sobre el caso. Deben entender los hechos. Si, por ejemplo, los miembros del jurado no comprenden qué significa «zurdo» o «diestro», es probable que no sean competentes para decidir sobre el caso. Deben entender la relevancia de esos hechos para el caso. Si los miembros del jurado conocían los hechos recién mencionados, pero no se dan cuenta de que el hecho de que la víctima fuera apuñalada por una mano derecha arroja dudas sobre si el acusado atacó a la víctima, entonces no son competentes para decidir sobre el caso. Los miembros del jurado también deben ser capaces de razonar de una manera apropiada. Si el peso de la prueba sugiere que hay dudas importantes de la culpabilidad del acusado, pero los miembros del jurado lo consideran culpable sólo porque quieren que se castigue a alguien, entonces han actuado de manera incompetente.

En los capítulos 2 y 3 he examinado muy detenidamente aquellos hechos sobre los que los votantes tienen o no tienen conocimientos, el porqué y cómo forman sus creencias polí-

ticas, cómo responden ante nueva información y cómo toman decisiones. En vista de eso, parece que el electorado es directamente incompetente. Los candidatos hacen campaña a partir de preferencias y programas políticos. La mayoría de los votantes como poco ignoran los hechos. Carecen del conocimiento de educación cívica básico, ignoran la historia reciente, los programas de los candidatos, qué poderes tienen las distintas instituciones, y desconocen la ciencia social necesaria para valorar el rendimiento o las propuestas de los candidatos. No saben quiénes son los titulares de un cargo ni los aspirantes, qué quieren hacer los titulares del cargo o los aspirantes, qué poderes tienen y qué es probable que suceda si esos candidatos se salen con la suya. La mayoría de los votantes toma sus decisiones sobre política de manera irracional y caprichosa.

Alguien podría decir que las democracias funcionan mejor que muchos otros sistemas. Ciertamente, tienden a hacerlo. Las democracias tienden a propiciar las transiciones de poder pacíficas, tienden a no llevar a cabo el asesinato masivo de civiles y raramente experimentan hambrunas. Eso puede hacerlas mejores que las autocracias, pero eso no es suficiente para demostrar que en la mayoría de las elecciones el electorado actúa de manera competente.

A fin de cuentas, supongamos que describo a dos médicos. Uno de ellos es un amateur que quiere ayudar a sus pacientes, pero que muchas veces les receta las medicinas equivocadas. El otro es un capullo que no se preocupa por sus pacientes y que con frecuencia se aprovecha de ellos, e incluso los mata cuando le apetece. El primer médico puede ser en

general mejor que el segundo, pero eso no basta para hacerle competente.

Una posición moderada sobre la competencia democrática podría sostener que los votantes deberían hacer lo siguiente:

- Los votantes deberían actuar basándose en información fácilmente disponible y de calidad, aunque no siempre sea la mejor información disponible en cualquier lugar.
- Deberían evitar la superstición masiva y el error sistemático.
- Deberían evaluar la información de una manera moderadamente racional y no sesgada; si no con la perfección de un vulcaniano, al menos con el grado de racionalidad que utiliza un estudiante de primero de universidad para pensar en la asignatura Introducción a la química orgánica.
- Deberían ser conscientes de sus límites, y por lo tanto buscar siempre más y mejor información sobre cualquier decisión trascendental.

Como hemos visto, muchos votantes no están ni siquiera a la altura de esta moderada enumeración de criterios. La mayoría de los votantes se sobreestiman a sí mismos. No buscan información o bien sólo buscan la información que refuerza aquellas creencias que ya sostienen basándose en motivos no racionales. Colectivamente, tienden a creer en supersticiones masivas y a cometer errores sistemáticos. Y por último, los votantes no saben lo poco que saben.

También puede ser que la razón por la que las democracias funcionan mejor que las autocracias no sea que el elec-

torado es competente sino que el poder del electorado está muy limitado. Comentaré este punto con más profundidad en el próximo capítulo.

La competencia en contexto

Hasta ahora he sostenido que el sufragio universal, tal como se practica en las democracias contemporáneas, tiende a violar el principio de competencia. Todavía no he hecho propuestas prácticas y constructivas a la luz de este hecho.

El principio de competencia no es el único criterio para juzgar la distribución de poder político. Puede haber otros principios deontológicos que restrinjan o determinen la asignación de poder. Algunas formas de distribuir el poder tenderán a producir mejores (y más justos) resultados políticos que otras. Es de suponer que las consecuencias de las distintas asignaciones de poder también son importantes.

Las teorías de la legitimidad y la autoridad comprenden por lo general dos clases de principios. Tienen principios de descalificación —«descalificadores», para abreviar— que articulan argumentos contra la distribución del poder de determinadas maneras o la aceptación de que el alcance del poder se extienda de determinadas formas. También tienen principios de calificación —«calificadores», para abreviar— que articulan argumentos para distribuir el poder de determinadas maneras o permitir que el alcance del poder se extienda de determinadas formas. A veces, un principio sirve como descalificador y calificador al mismo tiempo.

El principio de competencia es un descalificador. No justifica que se otorgue poder a nadie. En lugar de eso, aporta argumentos para no permitir que cierta clase de gente o instituciones políticas tengan poder, y para impedir que se impongan determinadas decisiones. Para saber exactamente qué deberíamos hacer, teniendo en cuenta el principio de competencia, necesitamos una teoría completa acerca de la legitimidad y la autoridad el gobierno. Necesitamos saber qué otros principios regulan el uso del poder. No estoy intentando articular una teoría completa de la legitimidad y la autoridad, porque eso va más allá del alcance de este libro. En su lugar, en este capítulo simplemente estoy sosteniendo que deberías añadir el principio de competencia a tu teoría de la legitimidad y la autoridad, sea cual sea esa teoría. (En capítulos anteriores he sostenido que deberías eliminar varios principios prodemocracia o antiepistocracia de tu teoría, sea cual sea esa teoría.) Para cumplir con el principio de competencia, un sistema político puede tener que modificar alguno de los siguientes aspectos:

Escala del gobierno: como las empresas y los mercados, los gobiernos tienen economías y deseconomías de escala. Un cuerpo que es competente para gobernar tres millones de personas puede ser incompetente para gobernar trescientos millones. Si, en este sentido, un gobierno es demasiado grande o demasiado pequeño puede tener que dividirse en gobiernos más pequeños o unirse a otro gobierno.

Alcance del gobierno: el alcance del gobierno tiene que ver con las cuestiones o las áreas que el gobierno tiene derecho a regular. Los libertarios defienden un alcance del gobierno menor; creen que el gobierno no debería entrometerse en la mayoría de los temas. Los totalitarios defienden un alcance del gobierno muy amplio: creen que el gobierno debería entrometerse en todo. En principio, nosotros podemos querer que el gobierno lleve a cabo determinadas tareas o controle determinados asuntos. Sin embargo, si un gobierno resulta ser sistemáticamente incompetente para realizar esas tareas o controlar esos asuntos, entonces los ciudadanos tienen el derecho moral a tener un

gobierno más limitado que no aborde esos asuntos. Así que, por ejemplo, como los gobiernos son incompetentes para fijar precios, se les prohíbe que lo hagan.

Tiempos de gobierno: los tiempos del gobierno se refieren a la velocidad con la que se toman las decisiones gubernamentales, tanto a la rapidez con que el gobierno responde a un problema como a la rapidez con la que se produce la deliberación gubernamental. Los gobiernos pueden verse obligados a acelerar o ralentizar su toma de decisiones.

Forma de gobierno: la forma de gobierno tiene que ver con quién gobierna y cómo se distribuye el poder político. (Por ejemplo, ¿es un gobierno una monarquía o una democracia? ¿Tiene un sistema presidencial o parlamentario? ¿Utiliza reglas electorales proporcionales, Condorcet o mayoría directa?) Los gobiernos pueden tener que restringir o modificar la posesión del poder político, o pueden tener que crear (o eliminar) determinados controles o contrapesos dentro del gobierno.

El principio de competencia prohíbe la incompetencia, pero no nos dice cómo debemos alcanzar la competencia. La mejor manera de cumplir con el principio de competencia depende de nuestras demás preocupaciones, que incluyen los principios de legitimidad, autoridad, justicia, eficiencia, estabilidad, etcétera. También se basará en hechos empíricos que pueden variar de una cultura a otra o de un Estado a otro.

Ejemplos de aplicaciones del principio de competencia

En esta sección perfiló algunas aplicaciones del principio de competencia. Cada una de estas aplicaciones depende no sólo del principio de competencia en sí, sino de argumentos adicionales sobre sociología, economía o psicología política. Por lo tanto, si algunos de los siguientes ejemplos constitu-

yen medidas políticas erróneas, no tienen que significar que el principio de competencia esté equivocado, se debe a que esas afirmaciones adicionales lo están.

La escala del gobierno

Los países más grandes son con frecuencia multiétnicos y multilingües, y los conforman muchas nacionalidades distintas. Por varias razones, de media esto parece conllevar un gobierno de baja calidad. Los economistas Alberto Alesina, Enrico Spolaore y Romain Wacziarg resumen parte de la literatura sobre la cuestión:

El coste de la heterogeneidad en la población ha sido bien documentado, especialmente para el caso en el que la fragmentación etnolingüística es utilizada como una referencia para la heterogeneidad de las preferencias. Easterly y Levin (1997), La Porta et al. (1999) y Alesina et al. (2003) mostraron que la fraccionalización etnolingüística tiene una correlación inversa con el éxito económico y con varios indicadores de la calidad del gobierno, la libertad económica y la democracia.[\[258\]](#)

La idea básica aquí es que los gobiernos que funcionan bien se apoyan en la confianza mutua entre los ciudadanos. Pero la diversidad étnica y lingüística conlleva un descenso de la confianza, que a su vez causa que los votantes (y a su vez los políticos) sientan una mayor desconfianza mutua y se produzcan más conflictos, lo que a su vez conduce a peores resultados políticos. En algunos casos, un país puede funcionar mejor si se divide en países más pequeños y menos diversos. El principio de competencia dice que los ciudadanos

tienen el derecho razonable a no estar sometidos a decisiones incompetentes o a decisiones tomadas de mala fe. Esto significa, al menos en teoría, que si dividir en partes un país es necesario para asegurar la competencia política y la buena fe, los ciudadanos tienen derecho a esa ruptura.

El alcance del gobierno

Consideremos el famoso artículo de Stephen Nathanson «¿Deberíamos ejecutar a los que merecen morir?». [259] Nathanson asume, hipotéticamente, que algunas personas (por ejemplo, determinados asesinos) merecen morir. Dice que aunque deberían morir, eso no significa que el Estado pueda ejecutarlos. Según Nathanson, los miembros del jurado, los fiscales, los jueces y otros actores toman decisiones sobre la pena de muerte de manera arbitraria y racista. Por lo tanto, son cognitiva y moralmente incompetentes cuando deciden a quién matar, y esa incompetencia los descalifica para tener permiso para matar. Que una persona merezca un castigo no es suficiente para que un gobierno tenga derecho a castigarla; el gobierno debe también tomar las decisiones sobre el castigo de una manera aceptable. El argumento de Nathanson es, en términos prácticos, una aplicación del principio de competencia. Si tiene razón en que los estadounidenses que forman parte de jurados, o que son fiscales o jueces, toman decisiones racistas y arbitrarias sobre la pena de muerte, entonces el principio de competencia les prohíbe razonablemente que tomen esas decisiones.

He aquí otra ilustración de cómo el principio de competencia puede constreñir el alcance del gobierno. Los gobiernos democráticos podrían establecer los precios de las mercancías por decreto legal. Es decir, en lugar de permitir que los precios emerjan de los procesos de mercado, podríamos directamente establecer los precios después de una deliberación razonada. Los economistas sostienen que, en una amplia gama de casos, los métodos emergentes de construcción social no son únicamente más inteligentes y rápidos que los métodos directos, sino también que los métodos directos son inadecuados. Los economistas sostienen que los sistemas políticos son incompetentes para establecer precios porque no pueden adquirir la información necesaria.[260]

Si los economistas están en lo correcto al afirmar que los gobiernos son incompetentes para fijar precios, entonces el principio de competencia supuestamente impide que los gobiernos lo hagan. El razonamiento económico que se opone a los controles de precios es viejo, y ninguna persona versada en economía defiende ahora los controles de precios (excepto en circunstancias inusuales). Véase, sin embargo, que el principio de competencia añade un peso normativo extra al viejo argumento económico. Los controles de precios no son simplemente imprudentes, derrochadores e ineficientes, como podría decir un economista. El principio de competencia añade que son también inmorales y violan los derechos de los ciudadanos. El principio de competencia implica que los ciudadanos, como individuos, tienen la autoridad moral para exigir que sus gobiernos se abstengan de establecer los precios. Los gobiernos no tienen permiso para establecer e

imponer los precios, y los ciudadanos no están obligados a respetar o adherirse a los controles de precios.

Los tiempos del gobierno

James Madison fue probablemente el principal autor de la Constitución estadounidense y además el principal autor de *El federalista*. Como es bien sabido, Madison defiende un sistema de controles y contrapesos y quiere que la política sea un sistema antagonista en el que si una de las facciones se alza, su poder se vea constreñido por las facciones rivales.

La mayor parte de la gente interpreta que Madison defendía esto porque tenía muchas reservas sobre un gobierno de la mayoría. De acuerdo con esta interpretación común, el sistema de controles y contrapesos requiere, en la realidad, que una supermayoría apoye una ley antes de que ésta pueda aprobarse.

El teórico político Greg Weiner no está de acuerdo. En su reciente libro *Madison's Metronome* (El metrónomo de Madison), Weiner cataloga extensamente los argumentos y posturas de Madison acerca de las cuestiones del gobierno de la mayoría y el constitucionalismo.^[261] Weiner sostiene que Madison quería un sistema de controles y contrapesos no tanto para reducir el faccionalismo o el gobierno de la mayoría como para ralentizar el proceso de toma de decisiones políticas. Según Weiner, Madison sostenía que las instituciones democráticas tienden a ser impulsivas y a tener arranques de pasión. Esta impulsividad dificulta su capacidad para

tomar decisiones sólidas y racionales. Madison quería que el proceso legislativo fuera complicado para impedir las decisiones impulsivas.

A modo de analogía, imaginemos que un niño de doce años quiere ponerse un pendiente. Sus padres pueden decir: «No nos oponemos a que lo hagas, pero queremos estar seguros de que realmente quieres agujerearte las orejas, y que no lo estás haciendo sólo por impulso o en respuesta a la presión de tus amigos. De modo que si dentro de seis meses aún quieres ponerte pendientes, podrás hacerlo». En opinión de Weiner, Madison considera que la Constitución debe desempeñar el papel de los padres de este ejemplo.

La forma de gobierno

De media, los gobiernos democráticos tienden a cumplir sus funciones mejor que las monarquías, las oligarquías, las dictaduras y las aristocracias tradicionales. Teniendo en cuenta la discusión de los capítulos 2 y 3, contamos con muchas razones para creer que la democracia viola sistemáticamente el principio de competencia. (Examinaremos algunos intentos de oponerse a esta conclusión en el próximo capítulo.) Supongamos que resultara que alguna versión de la epistocracia satisface el principio de competencia, mientras que la democracia lo viola sistemáticamente. Entonces, el principio de competencia descalifica supuestamente a la democracia. Como el principio de competencia es un descalificador, no un calificador, no nos dice por lo tanto que la epistocracia sea justa, legítima, o que goce de autoridad. Pero en capítu-

los anteriores ya he demostrado que un buen número de argumentos contra la epistocracia o en favor de la democracia no son válidos.

En este momento tenemos un argumento sólido y razonable contra la democracia y en favor de la epistocracia. Hay dos retos principales contra este argumento razonable. En primer lugar, algunos teóricos de la democracia sostienen que las decisiones democráticas tienden a ser en general competentes, a pesar de que la mayoría de los votantes no sea competente. Exploraré estos argumentos en el siguiente capítulo. Además, si debemos optar por la epistocracia en lugar de la democracia dependerá de si podemos realmente ejemplificar la epistocracia de una manera que funcione mejor que la democracia. En el capítulo 8 analizaré más de cerca esta cuestión.

Capítulo 7

¿Es competente la democracia?

En los capítulos 2 y 3 hemos visto que la mayoría de los ciudadanos democráticos son hobbits o *hooligans*. Los votantes son mayoritariamente ignorantes, irracionales y están mal informados, pero son amables. Al mismo tiempo que votan por lo que ellos perciben que es el interés nacional, la lectura más directa de las evidencias sugiere que en conjunto son incompetentes. Apoyan malas medidas políticas (o a políticos que apoyan malas medidas políticas), que no apoyarían si estuvieran mejor informados y procesaran la información de una manera racional.

Quizá esta conclusión aparentemente directa esté equivocada. Es posible, al menos teóricamente, que el electorado democrático sea competente como colectivo aunque la abrumadora mayoría de los individuos que lo componen sean políticamente incompetentes. A veces la inteligencia es un rasgo que emerge de un sistema de toma de decisiones. Es decir, el sistema de toma de decisiones puede ser competente aun-

que todos o la mayoría de los individuos que lo conforman sean incompetentes como individuos.

Así, el ejemplo que se entiende mejor de sabiduría colectiva emergente es el de los precios de mercado que emergen de acciones individuales. Estos precios coordinan rápida y eficientemente las actividades de miles de millones de personas, a pesar de que cada agente del mercado apenas sabe nada y ningún individuo o grupo de expertos podría por sí mismo planificar una economía a gran escala. Más específicamente, ningún ser humano tiene por sí mismo el conocimiento o la habilidad para hacer un lápiz del número 2 desde cero (incluido cuidar el árbol, hacer la sierra para cortarlo, producir el camión que lo lleve al aserradero, preparar la pintura, etcétera), y sin embargo, el mercado los produce de manera barata y eficiente.^[262] Como individuos, las personas son demasiado tontas para hacer lápices, pero en una economía de mercado, como colectivo, son excelentes. Al menos es posible que las democracias funcionen como el mercado en este sentido. Podría ocurrir que la toma de decisiones colectivas realizada por muchos tontos produzca resultados inteligentes. Es incluso posible que la toma de decisiones realizada por un enorme número de votantes mal informados funcione mejor que la toma de decisiones colectiva realizada por un número menor de individuos mejor informados. Al menos es posible que alguna forma de democracia adopte siempre decisiones más inteligentes que la mejor versión de la epistocracia.

Para intentar demostrar que la competencia es un rasgo emergente de la toma de decisiones democrática, los teóricos políticos citan con frecuencia tres teoremas matemáticos:

El teorema del milagro de la agregación: si en una democracia muy grande los errores se distribuyen al azar, entonces siempre que haya una minoría de votantes bien informados, una democracia conformada casi por entero por votantes ignorantes rendirá tan bien en términos epistémicos como una democracia conformada enteramente por votantes bien informados.[263]

El teorema del jurado de Condorcet: si los votantes son independientes, y si el votante medio está suficientemente bien motivado y es más probable que esté en lo cierto que equivocado, entonces a medida que una democracia se va haciendo más y más grande, la probabilidad de que el demos dé con la respuesta adecuada se acerca a 1.[264]

El teorema de Hong-Page: en las condiciones adecuadas, la diversidad cognitiva entre los participantes de un proceso de toma de decisiones colectiva contribuye de una manera más positiva a ese proceso, produciendo unos resultados correctos, que si se aumenta la fiabilidad o la habilidad de los participantes individuales.[265]

Los tres teoremas pueden ser utilizados para elaborar una defensa epistémica de la democracia. Una defensa epistémica de la democracia intenta demostrar que la democracia produce decisiones inteligentes o, al menos, lo suficientemente inteligentes.

En este capítulo sostengo que ninguno de estos teoremas logra demostrar que las democracias reales sean competentes. Los teoremas demuestran que la democracia puede ser inteligente sólo si se dan ciertas condiciones. Pero yo mantengo que estas condiciones no se dan en ningún caso. Los teoremas de Hong-Page y del milagro de la agregación son curiosidades matemáticas pero nos dicen poco sobre la política del mundo real. El teorema del jurado de Condorcet, lejos de ser un sostén para la democracia, parece más bien un hacha que podría utilizarse para hacerla pedazos.

Dicho esto, las democracias rinden mejor de lo que podríamos esperar, teniendo en cuenta lo mal informados que

están y lo irracionales que son los votantes. En las últimas secciones de este capítulo esbozaré algunas razones por las que las democracias sistemáticamente consiguen mejores resultados de lo que podría esperarse de ellas. Por desgracia, una explicación plausible de por qué las democracias funcionan mejor de lo que podríamos esperar es que no complacen a los votantes tanto como le gustaría a la mayoría de los demócratas; la política democrática permite que los políticos, los burócratas y otros actores hagan cosas a las que la mayoría de los votantes se opone. Incluso si las democracias tienden a tomar buenas decisiones después de las elecciones, es probable que eso deje intacto mi principal argumento en favor de la epistocracia. A fin de cuentas, todavía sigue pareciendo que el electorado viola sistemáticamente el principio de competencia en las elecciones, aunque los líderes electos, los burócratas y otros actores no tiendan a violar tanto el principio de competencia después de las elecciones.

Las pruebas a priori frente a las realidades empíricas

Muchas de las principales defensas epistémicas de la democracia son a priori y teóricas, mientras que las críticas epistémicas a la democracia tienden a ser a posteriori o empíricas.[266] Cada una de las tres defensas epistémicas de la democracia que he mencionado anteriormente tiene el mismo formato. Cada una de ellas implica un teorema o un modelo matemático que demuestra que, si se dan ciertas condiciones, los procedimientos de decisión democráticos deben producir buenos resultados. En cambio, el trabajo sobre la ig-

norancia política, como los de Somin, Caplan, Michael X. Delli Carpini y Scott Keeter o Althaus, tiende a ser empírico. La preocupación suele ser ésta: los ciudadanos tienen bajos niveles de conocimiento, y puede demostrarse que como colectivo cometen errores sistemáticos. Puede demostrarse que toman decisiones y apoyan medidas políticas que no tomarían y no apoyarían si estuvieran mejor informados.

Es difícil exagerar la importancia de las críticas basadas en el error sistemático. Si uno puede demostrar que los ciudadanos están sistemáticamente equivocados, esto es una mala noticia para las tres defensas a priori de la inteligencia democrática. Si los ciudadanos están sistemáticamente equivocados, entonces por definición sus errores no están distribuidos al azar, y por lo tanto el llamado milagro de la agregación no tiene lugar. Si están sistemáticamente equivocados, entonces el teorema del jurado de Condorcet condena a la democracia en lugar de defenderla. (Implicaría en ese caso que las democracias siempre hacen la elección equivocada). Si los ciudadanos están sistemáticamente equivocados, se deduce que los ciudadanos no tienen diversidad cognitiva —en lugar de eso, comparten el mismo modelo incorrecto del mundo— y por lo tanto el teorema de Hong-Page no es aplicable. Por lo tanto, para la validez de los tres teoremas es vital que los ciudadanos no estén sistemáticamente equivocados.

De nuevo, no todas las defensas de la democracia se basan en teoremas de este tipo. En las últimas secciones de este capítulo describiré algunas defensas epistémicas de la democracia que podrían funcionar aunque los votantes estuvieran sistemáticamente equivocados. Es interesante señalar que la

mayoría de estas defensas tiene en común la idea de que lo que la mayoría quiere en unas elecciones no importa demasiado; después de que tengan lugar las elecciones, los agentes del gobierno no tienden a hacer lo que quieren el votante mediano o la mayoría.

Algunos teóricos políticos que se basan en estos teoremas a priori están dispuestos a reconocer que su defensa de la democracia es a priori y no empírica. Landemore, por ejemplo, afirma:

La tercera característica de la afirmación epistémica presentada en este libro es que es teórica y a priori y no empírica. Así, me baso en modelos y teoremas para apoyar mi argumentación en favor de la democracia, y no en estudios de caso con pruebas empíricas [...]. Estoy principalmente interesada en el ideal de la toma de decisiones democráticas.[267]

Los críticos de la democracia afirman que es un hecho que las democracias reales cometen errores sistemáticos. Landemore tiene que responder a los críticos en sus propios términos. Tiene que explicar por qué no han demostrado con hechos que las democracias cometen errores sistemáticos, lo que implica que debe intentar refutar sus argumentos empíricos utilizando pruebas empíricas mejores. Por lo tanto, para los demócratas epistémicos la cuestión no es qué mostrarían los modelos matemáticos bajo unas condiciones estipuladas e irrealistas, sino si la toma de decisiones democráticas real o posible está modelada adecuadamente en los teoremas. Si no, esos teoremas son sólo curiosidades matemáticas.

La misma Landemore está dispuesta a admitir que la demostración de que existe un error sistemático invalidaría su defensa de la democracia:

El principal problema con las conclusiones optimistas sobre la inteligencia de grupo que he relatado en el capítulo anterior es que en un sentido u otro se basan en la asunción de que hay una distribución simétrica (azarosa o no) de los errores en torno a la respuesta correcta (milagro de la agregación) o que los errores tienen una correlación negativa (relato de Hong y Page).[\[268\]](#)

Si ambas asunciones son falsas, entonces su razonamiento no es válido. Se pueden aplicar comentarios similares al teorema del jurado de Condorcet.

El milagro de la agregación

Muchos teóricos y filósofos políticos creen en el milagro de la agregación. El milagro de la agregación sostiene que las grandes democracias con un pequeño porcentaje de votantes informados rinden igual de bien que las democracias conformadas enteramente por votantes informados.

La prueba del teorema parece simple. Imaginemos que hay dos candidatos, Abe y Bob. Supongamos que Abe es mejor que Bob. Ahora supongamos que el 98 por ciento de los votantes es completamente ignorante. Cuando votan, como son ignorantes, no tienen razones para preferir a Abe o a Bob. De modo que cuando votan, lo hacen al azar. Es como tirar una moneda al aire. Mientras el número de votantes sea enorme, un 50 por ciento de los votantes ignorantes votará a Abe y un 50 por ciento votará a Bob. Los votantes ignorantes se compensarán entre ellos. Ahora supongamos que el otro 2 por ciento de los votantes está bien informado, y por lo tanto sabe que Abe es mejor que Bob. Votarán a Abe. Por lo tanto,

en el recuento final, Abe conseguirá el 51 por ciento de los votos (todos los votos bien informados más la mitad de los ignorantes), mientras que Bob se llevará el 49 por ciento (ninguno de los votos informados, pero sí la mitad de los ignorantes). Abe ganará.

El teorema del milagro de la agregación se sostiene únicamente si los votantes no informados votan al azar y sus votos se concentran en la respuesta correcta. Como he comentado en el capítulo 2, la investigación empírica demuestra que los votantes reales no son así. Los votantes reales a los que llamamos ignorantes no tienen preferencias azarosas. Al contrario, tienen preferencias sistemáticas y cometen errores sistemáticos.[269] Los ciudadanos bien y mal informados también tienen, de manera sistemática, distintas preferencias políticas.[270] Cuando las personas (independientemente de su raza, ingresos, género u otros factores demográficos) están más informadas, en general tienden a favorecer una menor intervención y un menor control de la economía por parte del gobierno, aunque no se convierten en libertarios. Están más a favor del libre comercio y menos a favor del proteccionismo. Son más partidarios del derecho al aborto. Están a favor de utilizar los aumentos de impuestos para reducir el déficit y la deuda. Están a favor de medidas menos punitivas y duras contra la delincuencia. Son menos agresivos en las políticas militares, aunque favorecen otras formas de intervención. Aceptan más la discriminación positiva y menos los rezos en las escuelas públicas. Apoyan más las soluciones de mercado para los problemas de sanidad. Son menos moralistas en temas legales; no quieren que el gobierno imponga una cierta moralidad a la población. Etcétera. Por el

contrario, cuando las personas tienen menos información están más a favor del proteccionismo, las restricciones al aborto, los castigos duros a la delincuencia, no hacer nada para arreglar el problema de la deuda, las intervenciones militares agresivas, etcétera. Una vez más, recordemos que estos resultados son dominantes para las distintas demografías entre los votantes con poca y mucha información. Los votantes ignorantes no votan al azar. Los votantes ignorantes no sólo tienen preferencias políticas sistemáticas y no azarosas, sino que también tienen sesgos sistemáticos, como la inclinación a seleccionar a los candidatos más atractivos en vez de a los menos atractivos, o a votar por nombres que suenan bien en lugar de mal. También, por el efecto Dunning-Kruger, los ciudadanos políticamente incompetentes son sistemáticamente incapaces de identificar quién es más competente que ellos.[271] No pueden identificar a los candidatos políticos más competentes, ni pueden identificar qué expertos son los mejores para seguir su consejo.

En el mundo real, los llamados votantes ignorantes no son completamente ignorantes. Aunque la mayoría de los votantes no puede identificar al titular actual de un cargo, en conjunto, los votantes con poca información tienden a elegir al titular del cargo frente al aspirante. Como afirma Somin, en referencia a la investigación sobre si los votantes ignorantes votan al azar, «un reciente intento de probar [el milagro de la agregación] con muestras extraídas de seis elecciones presidenciales recientes (1972-1992) descubrió, mediante el control de varias características de los antecedentes de los votantes, que la información escasa produce un sesgo medio agregado del 5 por ciento en favor del titular actual del car-

go».[272] A menos que el porcentaje de votantes muy informados sea alto, un sesgo del 5 por ciento es suficiente para impedir que tenga lugar el milagro de la agregación.

Otro problema es que los votantes son seguidores. Supongamos que, al principio del proceso político, algunos votantes relativamente poco informados deciden de manera azarosa apoyar a un candidato determinado. Cuando otros votantes desinformados ven eso, es más probable que apoyen a ese candidato. La ignorancia puede multiplicarse en lugar de compensarse.[273] Pero no exageremos con esto. La gente que primero presta atención a la política —los que tienden a seleccionar a los candidatos que llegan a la votación final— suelen ser *hooligans* muy informados y no *hobbits* desinformados. Los *hooligans* pueden estar sesgados, pero al menos saben algo. En las elecciones presidenciales estadounidenses los votantes muy informados escogen a los candidatos en las primarias. En las elecciones principales participa un número más alto de votantes con poca información. Las buenas noticias, quizá, son que los votantes con mucha información suelen tener más poder en las elecciones presidenciales estadounidenses de lo que uno podría imaginar, pero esto no son buenas noticias para el teorema del milagro de la agregación. A fin de cuentas, los votantes poco informados parece que siguen sin votar de una manera inocua y azarosa; tienden a seguir lo que quieren los votantes muy informados de las primarias.

Althaus tiene un argumento estadístico distinto para la afirmación de que existen errores sistemáticos:

Para que los errores azarosos sumen cero, deben estar escalados de una forma estandarizada con una media de cero. Aunque el valor esperado del

error azaroso estandarizado es cero, el valor esperado del error azaroso no estandarizado es igual al punto medio de la escala de posibles respuestas [...]. Los errores azarosos, hablando estrictamente, no se compensan [...]. Estos errores azarosos [...] siguen influyendo en la ubicación de las medias y las modas así como en la forma de los porcentajes marginales.[274]

El voto al azar tenderá a caer con lo que los estadísticos llaman una distribución normal. El voto inteligente también tenderá a caer con una distribución normal. Pero estas distribuciones tendrán distintos picos. Lo que quieren la media y la mediana de los votantes azarosos será con frecuencia distinto de lo que quieren la media y la mediana de los votantes inteligentes. Incluso en una simple escala izquierda-derecha, el voto al azar tenderá a variar el equilibrio de la opinión pública de una manera u otra. Cuantos más votos al azar haya, peor es el efecto.

No parece que los votantes poco informados voten al azar. Cometan errores sistemáticos significativos y tienen creencias y sesgos sistemáticos. Si esto es así, entonces el milagro de la agregación no tiene lugar.

El teorema del jurado de Condorcet

Otra popular defensa epistémica de la democracia se basa en el teorema del jurado de Condorcet.[275] Según el teorema del jurado de Condorcet, si se dan determinadas circunstancias, entonces la probabilidad de que una mayoría democrática tome la decisión correcta es casi segura.

El teorema del jurado de Condorcet afirma que «en una elección dicotómica, los individuos que tienen el mismo ni-

vel de competencia (o probabilidad de estar en lo cierto) por encima de 0,5 pueden tomar decisiones colectivas bajo el gobierno de la mayoría con una competencia que se acerca a 1 (infallibilidad) si el tamaño del grupo o la competencia individual aumentan».[276] Si los votantes están decidiendo entre dos candidatos o medidas políticas bajo el procedimiento del gobierno de la mayoría, y de media es más probable que tomen la decisión correcta que la incorrecta, entonces, a medida que el número de votantes aumenta, el electorado casi sin duda tomará la decisión correcta.[277] Por lo tanto, incluso si los votantes individuales son de media sólo un poco más proclives que el azar a tomar la decisión correcta, el teorema del jurado de Condorcet dice que un electorado de tan sólo diez mil votantes tomará casi seguro la decisión correcta.

Que el teorema del jurado de Condorcet nos diga algo sobre la democracia depende de si el voto democrático cumple una serie de condiciones. Por ejemplo, los votantes tienen que ser suficientemente independientes y no pueden copiarse los votos unos a otros. Sospecho que estas condiciones no se cumplen, de modo que creo que el teorema no puede ser utilizado ni para defender ni para criticar la democracia.
[278]

Sin embargo, esto es ideológicamente inconveniente para mí, puesto que uno de mis objetivos es criticar la toma de decisiones democrática. A fin de cuentas, el teorema del jurado de Condorcet sirve para defender la democracia sólo si se mantiene un determinado número de suposiciones. Con diferencia, la suposición más importante es que los votantes son de media más competentes que incompetentes. Es decir, el teorema del jurado de Condorcet puede utilizarse para de-

fender la democracia sólo si de media los votantes son como mínimo algo más proclives a tener razón que a estar equivocados. El teorema del jurado de Condorcet puede utilizarse para defender la democracia sólo si de media los ciudadanos individuales aciertan más que el azar. Si la competencia del votante medio es menor que 0,5, entonces la probabilidad de que la mayoría tome la decisión correcta se acerca a 0, mientras que la probabilidad de que la mayoría tome la decisión incorrecta se acerca a 1. Es decir, si de media es algo más probable que los votantes estén equivocados que en lo correcto, entonces, a medida que el número de votantes aumenta, el electorado casi sin duda tomará la decisión incorrecta. Por lo tanto, es esencial que cualquiera que defienda la democracia utilizando el teorema del jurado de Condorcet esté seguro de que la competencia individual del votante es mayor de 0,5 y no menor de 0,5. Si no es así, el teorema del jurado de Condorcet implica que la democracia es mala.

Una vez más, no estoy seguro de que el teorema del jurado de Condorcet nos diga algo sobre la democracia real, porque no estoy seguro de que sus suposiciones se sostengan. Porque, como hemos visto en los recientes capítulos, hay pruebas concluyentes de que los votantes están sistemáticamente equivocados y de que su fiabilidad media es menor de 0,5. De modo que si el teorema del jurado de Condorcet es aplicable a las democracias reales, es más verosímil que se pueda utilizar como una crítica a la democracia que como una defensa. Un rasgo sorprendente de los teóricos de la democracia contemporáneos que invocan el teorema del jurado de Condorcet es que casi nunca intentan demostrar que los votantes son más fiables que el azar.

La aplicación de Landemore del teorema de Hong-Page

A veces dos cabezas menos inteligentes son mejor que una cabeza inteligente. Consideremos lo siguiente: un típico profesor de Economía puede saber más que cualquiera de los estudiantes de doctorado que cursan el tercer año de su programa, pero los estudiantes de doctorado en agregado probablemente saben más que el profesor. Si existiera alguna manera de agregar el conocimiento colectivo de los estudiantes para tomar una sola decisión, los estudiantes como colectivo podrían ser más fiables como fuente de conocimientos económicos que el profesor.

Somin resume así la idea:

Algunos académicos sostienen que la agregación puede funcionar especialmente bien si los participantes tienen distintas opiniones y habilidades. Cuando un grupo grande y diverso busca la solución a un problema, con frecuencia puede tomar mejores decisiones que un grupo más pequeño y experto, porque puede juntar su conocimiento colectivo diverso, que, en agregado, es mayor que el del grupo más pequeño.[\[279\]](#)

Somin y yo aceptamos este argumento abstracto. Sin embargo, ambos tenemos dudas sobre si esto puede utilizarse para demostrar que la democracia tiende a ser más inteligente que cualquier forma disponible de epistocracia, o incluso si la democracia tiende a ser lo suficientemente inteligente como para ser considerada competente.

Lu Hong y Scott Page desarrollaron un teorema matemático en el que demostraban que, bajo las condiciones adecuadas, la agregación de un gran número de perspectivas diversas puede producir decisiones más inteligentes que confiar en un pequeño número de expertos con perspectivas menos diversas. El teorema es bastante técnico, pero podemos traducirlo al lenguaje normal. El teorema de Hong-Page dice que, bajo las condiciones adecuadas, la diversidad cognitiva entre los participantes en un proceso de toma de decisiones colectivo contribuye más a la obtención de unos resultados correctos que aumentar la fiabilidad o la capacidad individual de los participantes. Estas condiciones incluyen las siguientes:

- Los participantes deben tener modelos del mundo realmente distintos.
- Los participantes deben tener modelos del mundo suficientemente complejos.
- Deben estar de acuerdo en cuál es el problema y en qué se podría considerar una solución.
- Los participantes deben estar intentando solventar el problema juntos.
- Y deben estar dispuestos a aprender de los demás y aprovechar el conocimiento de los otros participantes.

[280]

Recientemente, la matemática Abigail Thompson ha sostenido que la demostración del teorema de Hong-Page tiene

«errores esenciales e irreparables». Señala que la «demostración» del teorema de Hong-Page se basa en una trivialidad, «carece de interés matemático y tiene poco contenido», y que el experimento computacional de Hong-Page es erróneo. [281] De hecho, afirma haber encontrado siete errores fatales, cada uno de los cuales es por sí mismo suficiente para demostrar que el teorema es erróneo, no está probado o no nos dice nada sobre la «diversidad». No recogeré aquí su crítica de carácter técnico, pero alerto a los lectores de que es posible que el teorema de Hong-Page se base en un error. Si eso es así, es desde luego devastador para los teóricos de la democracia (como Landemore) que intentan utilizarlo para defender la democracia. Dicho esto, y por caridad, asumiré que el teorema es correcto, pero sostendré que aunque lo sea no puede ser utilizado para defender las decisiones democráticas más realistas, y que no supone un desafío serio para los epistócratas.

El reciente libro de Landemore, *Democratic Reason* (La razón democrática), intenta utilizar el teorema de Hong-Page para demostrar que las democracias son inteligentes. (Nota: si la crítica de Thompson al teorema es correcta, entonces el libro de Landemore tiene defectos decisivos.) Landemore tiene una tesis ambiciosa. Pretende mostrar que la democracia es más inteligente que la epistocracia; que el gobierno de muchos tontos supera a un gobierno de pocos listos. Resume así su tesis: «Para la mayoría de los problemas políticos, y en condiciones que favorezcan la deliberación adecuada y el correcto uso del gobierno de la mayoría, el procedimiento democrático es probablemente un proceso de toma de decisiones mejor que cualquier procedimiento no democrático, co-

mo un consejo de expertos o un dictador benevolente».[282] En este caso, por «mejor» quiere decir que es probable que las democracias funcionen mejor que las no democracias, al producir mejores resultados, y cuando esos resultados son medidos de una manera independiente del proceso. Nótese también que Landemore dice «cualquier» procedimiento no democrático; esto es lo que hace que su tesis sea tan ambiciosa. Está sosteniendo que incluso las formas moderadas de epistocracia —por ejemplo, una epistocracia que excluyera del voto sólo al 5 por ciento inferior de los ciudadanos— funcionan peor que democracias plenas con sufragio universal.

Aunque Landemore recurre a una amplia gama de literatura teórica, en mi opinión su argumento no es válido, como explicaré en las próximas secciones.

¿Por qué dejar que vote todo el mundo?

A veces, dos cabezas son mejores que una, pero eso no significa que todas las cabezas sean siempre mejores que algunas de ellas. Éste parece ser el problema esencial de Landemore. En mi opinión, Landemore es mucho más optimista sobre la capacidad del teorema de Hong-Page para defender la democracia que el propio Page. Eso no significa necesariamente que Landemore esté equivocada. A veces la gente que concibe un teorema no reconoce su verdadero poder. Pero cuando nos damos cuenta de que Page no llega a las mismas conclusiones que Landemore, vemos algunos indicios para sospechar que ella está desarrollando demasiado el teorema.

Page dice que la diversidad cognitiva tiene valor. La diversidad cognitiva significa incluir diversas perspectivas (maneras de representar situaciones y problemas»), diversas interpretaciones («maneras de categorizar o dividir las perspectivas»), diversos heurísticos («maneras de generar soluciones a problemas») y diversos modelos predictivos («maneras de inferir causa y efecto»).[283] El teorema de Hong-Page dice que cuando se trata de hacer predicciones precisas, aumentar la diversidad cognitiva entre quienes toman las decisiones es tan importante como aumentar el poder predictivo de cualquier subconjunto de ellos.[284] Es decir, la sofisticación y la diversidad cognitiva son cosas igualmente positivas.[285]

Pero el propio Page explica que las masas no siempre son sabias. Las masas pueden tomar malas decisiones, incluso enloquecidas, cuando existen sesgos sistemáticos o una tendencia en la deliberación hacia la conformidad, lo que lleva a una menor precisión y diversidad. Así, por ejemplo, Page dice que si los individuos están excesivamente influidos por personas carismáticas cuyas ideas son inexactas, entonces la precisión del grupo será escasa.[286] Por lo tanto, deberíamos preguntarnos: ¿Están los votantes reales influidos por el carisma y el espectáculo político, o son buscadores de la verdad desapasionados y racionales a los que no es fácil engañar?

Page sostiene que una mayor diversidad puede ser mala cuando las capacidades predictivas de la gente son escasas. Según Page, para que el teorema de Hong-Page funcione, quienes toman las decisiones deben ser bastante sofisticados individualmente, aunque no tan sofisticados como los exper-

tos. La modesta conclusión de Page es que tener muchos y buenos predictores diversos suele tener más éxito que tener sólo unos pocos aunque excelentes.[287] Page dice en una conferencia: «Si no conseguimos conocimiento colectivo será porque la gente carece de sofisticación —si utilizas materiales de mala calidad, obtendrás resultados de mala calidad — o porque carece de diversidad». Añade que las personas no sólo necesitan información diversa, sino también buenos y diversos «modelos» o métodos para interpretar esa información.[288] Escribe: «Para que la democracia funcione, la gente necesita buenos modelos predictivos. Y con frecuencia los problemas pueden ser demasiado difíciles o complejos para que sea así».[289] Page no sostiene que tener muchos predictores diversos pero estúpidos funcione siempre mejor que tener menos predictores, más listos pero menos diversos. Según Page, las masas muy poco sofisticadas pero diversas no realizan buenas predicciones.

Por lo tanto, es importante que Landemore intente demostrar que el ciudadano medio o típico es suficientemente sofisticado por lo que respecta a la política. Pero como hemos visto en el capítulo 2, las pruebas tienden a mostrar que la mayoría de los ciudadanos son muy poco sofisticados respecto a la política y, por lo general, carecen de lo que Page o Landemore llamarían un «modelo mental». Muchos de ellos son hobbits.

Es desconcertante, pues, que Landemore interprete que el teorema de Hong-Page implica que es mejor que participen todos los adultos. El teorema de Hong-Page, se supone, nos dice que la diversidad es buena, pero no implica que sea literalmente mejor que voten todos los ciudadanos, o siquiera

que lo hagan la mayoría de ellos. El teorema dice, en realidad, que dos cabezas son a menudo mejores que una, pero a veces doscientos millones son mucho peores que cinco millones. En mi opinión, Landemore nunca intenta demostrar realmente que la democracia es mejor que todas las formas de epistocracia. Como mucho, intenta demostrar que la democracia con sufragio universal supera a las formas de epistocracia en las que sólo se permite votar a un pequeño número de ciudadanos. Pero eso no es suficiente para llegar a su conclusión. Landemore nunca contempla en serio si una forma limitada de epistocracia —por ejemplo, una en la que el 5 por ciento de los ciudadanos más ignorantes o menos sofisticados sea excluido del voto— funcionaría mejor que la democracia con voto universal. No hay nada en el teorema de Hong-Page que diga que la participación universal siempre es mejor que una participación más limitada.

Un epistócrata podría aceptar el teorema de Hong-Page (aunque la crítica de Thompson me hace pensar que no), pero no llegaría a la conclusión de que deberíamos optar por la democracia en lugar de la epistocracia. En cambio, llegaría a la conclusión de que deberíamos tener una epistocracia con un amplio y diverso grupo de votantes epistocráticos. El teorema de Hong-Page podría ser una razón para tener cuerpos epistocráticos grandes en vez de pequeños. A veces, muchas cabezas son mejores que pocas cabezas, pero eso no significa que muchas cabezas siempre sean mejores que menos cabezas. Por volver a mi argumento anterior, un grupo de estudiantes del tercer año de doctorado en Economía colectivamente podría saber más de economía que un profesor estrella, aunque el profesor estrella podría fácilmente saber más

de economía que un instituto entero. El conjunto de la sociedad estadounidense comete errores sistemáticos sobre la economía, incluidos la mayoría de los errores que, en 1776, Smith nos advirtió que no cometiéramos.

Landemore afirma, basándose en el teorema de Hong-Page, que prefiere el gobierno de los muchos al gobierno de los pocos. Pero ésa es una manera engañosa de expresarse. La mayor parte de los epistócratas también desea el gobierno de los muchos. Lo que Landemore en realidad prefiere es el gobierno de todo el mundo al gobierno de muchos, pero no de todos.

¿Están los votantes intentando solucionar el problema?

Otra preocupación sobre el uso que Landemore hace del teorema de Hong-Page es que asume que los decisores individuales han identificado un problema y están, todos ellos, intentando solucionar ese problema. El teorema de Hong-Page asume que los decisores individuales están de acuerdo en cuál es el problema y que cada uno de ellos está comprometido a solucionarlo.

A lo largo de su libro, Landemore dice que los votantes y los deliberadores políticos equivalen a un grupo de personas intentando encontrar juntas la salida de un laberinto. En el caso del laberinto, todo el mundo está de acuerdo en cuál es el objetivo: salir del laberinto. Todo el mundo está de acuerdo en qué significa salir del laberinto; una vez hayan salido,

la mitad no seguirá creyendo que siguen atrapados en el laberinto. Todo el mundo está además dispuesto a escuchar lo que los demás tengan que decir sobre el laberinto, y después a interpretar el testimonio de los demás de una manera racional y no sesgada.

Esto no parece similar al funcionamiento de la deliberación en el mundo real. Como hemos visto en el capítulo 3, ni siquiera los experimentos de laboratorio sobre deliberación política que son cuidadosamente controlados se parecen habitualmente al ejemplo de Landemore. El mundo es mucho más desordenado que eso. Aunque la mayoría de los votantes quiere promover el bien común, no está de acuerdo en qué es el bien común, cuáles son los principales problemas a los que se enfrenta su país o cuál podría ser el orden relativo de esos problemas. Aunque se hayan conseguido objetivos comunes, muchos siguen discutiendo si esos objetivos se han conseguido de veras. A principios de los años noventa, por ejemplo, los estadounidenses querían que los índices de delincuencia bajaran. Durante los veinte años siguientes, los índices de delincuencia bajaron de manera radical, pero pocos estadounidenses lo saben. Los estadounidenses, de hecho, creen erróneamente que los delitos con arma de fuego han aumentado.^[290] (En cambio, en la analogía del laberinto de Landemore, nadie sigue pensando que está atrapado en el laberinto una vez ha salido de él.) En una democracia moderna, los ciudadanos pueden estar de acuerdo en que «las cosas deberían ir mejor», pero no están de acuerdo en qué significa que las cosas vayan mejor y qué haría falta para demostrar que las cosas van mejor. Además, muchos ciudadanos votan solamente para expresar su insatisfacción o mos-

trar fidelidad a su grupo preferido. No están comprometidos activamente en solucionar un problema, no son como la gente en el laberinto. Por último, como hemos visto en los capítulos 2 y 3, los ciudadanos son muy malos escuchándose mutuamente, a diferencia de la gente en el ejemplo del laberinto de Landemore.

A menudo Landemore intenta defender la democracia tratando la deliberación democrática como si fuera la deliberación de los miembros del jurado de la película *Doce hombres sin piedad*. Pero hay grandes diferencias entre cómo se comportan los miembros del jurado de la ficción y los ciudadanos democráticos de la realidad. Los miembros del jurado ficticios pasan mucho tiempo debatiendo, reflexionando sobre la información de la que disponen y la importancia de esa información, escuchando y formulando argumentos, considerando los puntos de vista contrarios e intentando ver las cosas desde múltiples perspectivas. Lo hacen porque saben que sus votos individuales cuentan mucho y saben que su decisión colectiva tendrá un gran impacto en la vida de otra persona. Pero como se ha señalado en el capítulo 2, los votantes de carne y hueso actúan como si sus votos individuales no contaran. La mayoría de los ciudadanos no invierte el esfuerzo necesario para estar informado o ser racional en lo que respecta a la política. Deliberan de manera sesgada y contraproducente.

En respuesta a esta clase de objeciones, Landemore sólo dice que está trabajando con «la democracia como tipo ideal».[291] Responde a las críticas empíricas sobre el comportamiento democrático escudándose en la teoría ideal. Landemore sostiene que las democracias reales no son sufi-

cientemente democráticas, puesto que la gente no se comporta tal como ella cree que debería hacerlo. La democracia sería inteligente, afirma, si simplemente la gente se la tomara en serio, deliberara de la forma correcta, considerara la información de forma correcta, intentara solucionar los problemas como un colectivo, etcétera. Es como decir que la democracia sería inteligente, y aún más inteligente que la epistocracia, si simplemente los ciudadanos actuaran como los miembros del jurado de *Doce hombres sin piedad* en lugar de actuar como en realidad lo hacen. Es como decir que las fraternidades estudiantiles serían geniales si simplemente se comportaran como debieran y no como lo hacen.

En el capítulo 3 he comentado cuántos demócratas deliberativos sostienen que la deliberación democrática debería educar y ennoblecer a los ciudadanos. La evidencia empírica disponible, sin embargo, apoya con más fuerza la idea de que la deliberación democrática tiende a embrutecernos y corrompernos. En respuesta, muchos demócratas deliberativos podrían escudarse en la teoría ideal. Podrían responder que la deliberación nos ennoblecería si simplemente la lleváramos a cabo de la manera correcta. He señalado que ese razonamiento parece lo mismo que afirmar que las fraternidades universitarias tenderían a educar y ennoblecer a sus miembros si simplemente sus miembros utilizaran la actividad de la fraternidad de la manera correcta. Landemore no quiere que su defensa epistémica de la democracia sirva para eso. Y un epistócrata puede estar de acuerdo: «Sin duda, una democracia ideal suena genial. Pero en el mundo real con gente real deberíamos sustituir la democracia por la epistocracia».

La ignorancia y la desinformación

Con todo, el mayor problema de Landemore (si asumimos caritativamente que la crítica de Thompson está equivocada) es la evidencia del error sistemático. Si los ciudadanos cometen errores sistemáticos, de ahí se deduce que no son lo suficientemente diversos, y por lo tanto el teorema de Hong-Page no puede aplicarse. Y, como se ha mostrado en el capítulo 2, los ciudadanos sí cometen muchos errores sistemáticos sobre asuntos cruciales.

En respuesta, Landemore señala que muchas mediciones sencillas del conocimiento político de los votantes preguntan y evalúan sobre información que podría no ser relevante para la toma de decisiones políticas. Por ejemplo, pocos estadounidenses pueden recitar de memoria todos los jueces del Tribunal Supremo. Pero es improbable que disponer de esa información importe en la mayoría de las elecciones.

Sin embargo, sí importan muchos errores que se refieren a la información básica. Por ejemplo, la mayoría de los estadounidenses cree que el presupuesto para ayuda exterior es demasiado alto. La estimación media de los estadounidenses es que la ayuda al exterior representa un 28 por ciento del total del presupuesto federal, cuando de hecho está más cerca del 1 por ciento.^[292] Los estadounidenses también sobrestiman sistemáticamente la cantidad gastada, no sólo la proporción del presupuesto dedicada a la ayuda exterior (las suposiciones media y moda son también mucho más altas que la cifra real). De un modo similar, los estadounidenses sistemáticamente infravaloran cuánto dinero se gasta en de-

fensa y en el Estado del Bienestar. O pensemos en el hecho de que más de la mitad de los estadounidenses blancos cree que los estadounidenses blancos y negros ganan la misma cantidad de dinero, cuando de hecho la persona blanca mediana gana alrededor del doble.^[293] Parece probable que esta clase de desinformación sistemática afecte a la calidad de la toma de decisiones de los votantes. Afectaría a cómo decidirían asignar recursos o a qué querrían que priorizaran los políticos.

Supongamos que tienes un estándar poco exigente de lo que se considera un votante informado. No pides a los votantes que sepan algo sobre economía o ciencia política. No les pides que sean capaces de identificar las consecuencias de las medidas políticas que apoyan. No les pides que sean capaces de explicar su ideología —si es que tienen una— o que la defiendan de las objeciones. Simplemente les dices a los votantes: «Si eres de izquierdas, vota al partido de izquierdas. Si eres de derechas, vota por el partido de derechas. Eso es todo lo que te pido».

Parece que el 25 por ciento inferior de los votantes no puede ni siquiera seguir este consejo. Como he abordado en el capítulo 2, el 25 por ciento inferior no es sólo ignorante. Sabe menos que nada. Y puesto que los votantes tienden a saber más que los no votantes, tenemos razones para sospechar que el 25 por ciento inferior de los abstencionistas actuales es incluso peor.

Una vez más, no está claro por qué el teorema de Hong-Page debería ser utilizado como un argumento a favor del sufragio universal con altas tasas de participación y no de la abstención en masa o de la epistocracia. Incluso si el teorema

de Hong-Page nos dice que es positivo tener muchas cabezas bastante listas en lugar de unas pocas mentes superinteligentes, eso no significa que la democracia vaya a tomar mejores decisiones con la participación de sus peores ciudadanos que sin ella.

El error sistemático demostrado por el método de las preferencias informadas

De hecho, podrían producirse más errores sistemáticos de los que parece a primera vista. Si nos limitamos a encuestar a los ciudadanos sobre hechos básicos y fáciles de verificar, descubrimos que muchos de ellos están equivocados, pero ¿qué ocurriría con creencias menos verificables, como las creencias sobre la economía?

Recordemos, como se ha mencionado en el capítulo 2, que Althaus quería medir cómo el conocimiento de los ciudadanos afectaba a sus preferencias políticas. La idea es que si encuestamos a decenas de miles de votantes, y recolectamos tanta información demográfica sobre ellos como nos sea posible al tiempo que recopilamos información sobre lo que saben y sobre cuáles son sus preferencias políticas, entonces podemos determinar cómo influye el conocimiento político en las preferencias de los votantes. Después podemos determinar cómo el conocimiento político afecta a las preferencias políticas, tras corregir cualquier sesgo que se haya podido introducir debido a la demografía. Utilizando esta información podemos estimar qué preferiría la población votante estadounidense si tuviera un conocimiento político perfecto.

Recordemos, como señalaba el capítulo 2, que Althaus descubre que la gente poco informada tiene sistemáticamente preferencias distintas de las de la gente bien informada. Gilens y Caplan, entre otros, llegan a resultados similares utilizando datos distintos.

Aparentemente, esta investigación desmonta el argumento de Landemore. Parece que el teorema de Hong-Page no se sostiene en el caso de las democracias reales. La gente no es suficientemente diversa y en cambio tiene preferencias políticas sistemáticas, unas preferencias que son expresadas por medio de la política y que cambiarían de manera sistemática si estuviera mejor informada. Lo que es peor, los poco informados son más numerosos que los informados.

La respuesta de Landemore a este problema es desconcertante. Reconoce que las demostraciones de la existencia de un error sistemático invalidarían el uso que ella hace del teorema de Hong-Page. Pero en respuesta al trabajo de Althaus afirma que aunque los bien informados tengan preferencias políticas distintas de los mal informados, de ahí no se deduce de manera lógica que los bien informados tengan razón. [294] Es posible que los mal informados estén en lo cierto y que los bien informados estén equivocados.

Sin embargo, nadie afirma que sea una cuestión de necesidad lógica que los bien informados estén en lo cierto y los mal informados estén equivocados. El argumento es más bien éste:

1. Mucho del conocimiento político básico y objetivo evaluado por politólogos como Althaus no es en sí mismo (en su mayor parte) literalmente necesario o rele-

vante para tomar buenas decisiones políticas o para formarse unas creencias políticas sólidas y justificadas. De modo que, por ejemplo, no necesitas saber el nombre del presidente de Georgia para ser un buen votante en Estados Unidos.

2. Aun así, cierto conocimiento de las ciencias sociales es necesario y relevante para tomar buenas decisiones políticas, así como para formarse unas creencias políticas sólidas y justificadas. Si no comprendes la economía básica, tus opiniones sobre las políticas económicas probablemente estén injustificadas.
3. Resulta que empíricamente las puntuaciones altas en las pruebas de conocimiento político están correlacionadas con creencias políticas sistemáticamente distintas de las de las puntuaciones bajas, y esta diferencia no se puede explicar por la demografía. Esto presenta un interrogante que exige una explicación.
4. Si las tres premisas anteriores son correctas, la mejor explicación es que el tipo de conocimiento político evaluado por Althaus, aunque en su mayor parte no es en sí mismo relevante para cuestiones políticas complejas, presenta una correlación positiva con la clase de conocimiento de las ciencias sociales que es relevante y necesario para formarse unas creencias políticas sólidas y justificadas.
5. Si esta última premisa es cierta, entonces las preferencias informadas del país, medidas como lo hace Althaus, tienen más posibilidades de ser correctas que las preferencias reales, no informadas, del país.

6. Por lo tanto, las preferencias informadas del electorado tienen más posibilidades de ser correctas que las preferencias reales, no informadas, del país, y es probable que el electorado incurra en un error sistemático.

En resumen, este argumento es probabilístico. Es un argumento abductivo más que deductivo. Aparentemente parece convincente. Parece ser una prueba convincente de que la democracia estadounidense no haría lo que hace si los estadounidenses supieran más.

Si este argumento abductivo es cierto, resulta fatal para el argumento de Landemore. Significa que el proceso democrático comete errores sistemáticos. Podríamos mejorar la democracia pasando a un sistema epistocrático de «gobierno por oráculo simulado», que describiré con más detalle en el capítulo 8.

El razonamiento de Althaus se ve reforzado si otras personas llegan a resultados similares utilizando el mismo método con datos distintos y sobre diferentes cuestiones. Por lo tanto, *El mito del votante racional*, de Caplan, fortalece el argumento de Althaus, del mismo modo que el de Althaus fortalece el de Caplan. Es especialmente interesante que los individuos informados de Althaus y Caplan acaben teniendo las mismas opiniones sobre la economía.

El trabajo de Caplan, si es correcto, también resulta fatal para la tesis de Landemore. Landemore parece caracterizar el argumento de Caplan de una manera poco amable e imprecisa. Por ejemplo, en respuesta a Caplan afirma que «la cuestión de quién sabe más y de cuáles son las respuestas correctas está fija y determinada a priori. Los economistas saben

más —sus respuestas son las correctas— y por lo tanto cualquier desviación de su posición debe ser considerada un sesgo».[295] Pero Caplan no da por sentado que cuando los economistas y los legos no están de acuerdo eso demuestre que los legos están equivocados. Por el contrario Caplan, como Althaus, elabora un argumento probabilístico y abductivo. Como escribe Caplan: «Mi enfoque empírico no descarta la posibilidad de que la sociedad tenga razón; tampoco descarta la posibilidad de que los expertos estén equivocados. Su asunción clave es simplemente que después de controlar una larga lista de variables tal vez confusas, cualquier diferencia que se siga produciendo entre la creencia del lego y el experto es una evidencia del sesgo de la sociedad».[296]

Caplan toma prestado de Althaus el método de las preferencias informadas, pero utiliza datos distintos. Descubre que los legos y los economistas tienen creencias sistemáticamente distintas sobre la economía. En las cuestiones que estudia, normalmente descubre que los legos están de acuerdo en X, mientras que los economistas están de acuerdo en Y. También descubre que estas diferencias en las creencias no se explican por la demografía. Caplan es cauteloso al señalar cuándo los economistas están de acuerdo sobre asuntos que no se explican por sus ideologías. Así, por ejemplo, todos los economistas de izquierdas, de derechas, moderados y libertarios apoyan el libre comercio. No son sus ideologías generales las que operan aquí, sino el hecho de que entienden y aceptan la economía convencional.

Caplan no está afirmando que, por una cuestión lógica, los economistas deban saber más. Está diciendo que cuando los economistas y los legos sistemáticamente están en desacuer-

do sobre cuestiones económicas, y cuando este desacuerdo no se explica por factores demográficos o por cualesquiera sesgos no cognitivos que podamos medir, es más probable que estén en lo cierto los economistas y no los legos. Vale la pena señalar también que Caplan se limita principalmente al ámbito más accesible de la microeconomía y no entra en cuestiones discutidas de la teoría macroeconómica.

Caplan estudia si los votantes saben de economía, pero, como podría advertir Landemore, la economía no lo es todo. Muchas cuestiones políticas que implican a la economía van más allá de la mera economía, y muchas cuestiones no tienen nada que ver con la economía. Dicho esto, sin embargo, está claro que la mayor parte de las cuestiones en la mayoría de las elecciones importantes requieren conocimiento económico.

Tomemos la cuestión de la inmigración. La mayor parte de los estadounidenses son antiinmigración; prefieren aumentar y no disminuir las restricciones a los inmigrantes. Cuando en 1996 se preguntó por qué la economía no iba tan bien como debiera, la percepción media estadounidense era «demasiada inmigración: en un lugar intermedio entre “razón menor” y “razón preponderante”». [297]

Ahora abordemos lo que piensan los economistas sobre la inmigración. En primer lugar, en 1996 los economistas discrepaban del estadounidense medio: negaban que la inmigración estuviera frenando la economía del país. [298] En segundo lugar, el consenso entre la bibliografía económica publicada sobre la inmigración parece ser que la restricción introducida por unas fronteras prácticamente cerradas a la movilidad laboral es la acción más ineficiente que toman los

gobiernos. Varios artículos académicos sobre economía estiman que, de media, el peso perdido por las restricciones a la inmigración es de alrededor del 100 por ciento del producto mundial. Es decir, el producto mundial bruto debería ser de unos 160 billones, pero las restricciones a la inmigración lo dejan en sólo 80 billones.[299] Además, la gente que más sufre por estas pérdidas de peso perdido es la más vulnerable en el mundo.

Aunque duplicar la producción económica mundial no lo es todo, invade la mayor parte de los asuntos de la agenda política. Pero los votantes entienden la respuesta de manera equivocada. Sus otras preocupaciones sobre la inmigración también están equivocadas. Aunque la inmigración libre duplicara el producto bruto mundial, el votante medio podría preocuparse de que esto conllevara un aumento de la delincuencia o que hiciera bajar los sueldos de los trabajadores nacionales. Aquí, de nuevo, el votante medio estaría equivocado, según nos dicen los datos. Los estudios empíricos tienden a mostrar que es menos probable que los inmigrantes delinquen frente a que lo hagan los nativos, y otros estudios empíricos demuestran que la inmigración hace subir la mayoría de los sueldos de los trabajadores domésticos, mientras que por lo general sólo perjudica los sueldos de quienes han abandonado los estudios en el instituto.[300] (Una vez más, la economía básica es relevante en este caso: como la ganancia de los ganadores es mucho más grande que la pérdida de los perdedores, podemos compensar a los perdedores y hacer que todo el mundo sea un ganador.) Landemore afirma que Caplan sobreestima cuánto saben los expertos. En defensa de esa afirmación, cita los famosos estudios del psicólogo Philip

Tetlock sobre la predicción de los expertos. En *El juicio político de los expertos*, Tetlock pidió a cerca de trescientos supuestos expertos que hicieran casi treinta mil predicciones. [301] De acuerdo con la manera en que Landemore interpreta los resultados de Tetlock, éste descubre que —en las cuestiones que él ha estudiado— los expertos políticos no eran mejores que los «legos» al hacer predicciones, y con frecuencia eran peores. [302]

Pero del mismo modo que parece que Landemore amplía demasiado el teorema de Hong-Page, lo mismo ocurre en relación con la obra de Tetlock. Caplan se pregunta:

¿Está completamente fuera de lugar mi confianza en los expertos? Creo que no. El ejemplo de Tetlock adolece de un grave sesgo de selección. Él deliberadamente preguntó [a los sujetos de su prueba] cuestiones relativamente difíciles y controvertidas. Como explica su apéndice metodológico, las preguntas tenían que «Pasar la prueba de “no me molestes a menudo con preguntas estúpidas”». ¿Estúpidas según quién? La respuesta implícita es: «Estúpidas según el típico experto en el campo». Lo que Tetlock demuestra en realidad es que los expertos tienen un exceso de confianza si excluyes aquellas preguntas en las que han llegado a un sólido consenso. [303]

Landemore parece malinterpretar el libro de Tetlock. Tetlock no muestra, ni se imagina a sí mismo mostrando, que los expertos no son mejores que los legos o los votantes medios. A fin de cuentas, Tetlock no estudia en absoluto a los legos o a los votantes medios. Los legos de Tetlock, con los que fueron comparados los supuestos, expertos, eran estudiantes de licenciatura de Berkeley, es decir, algunas de las personas más listas y más instruidas de la Tierra. Tetlock estaba poniendo a prueba a las hiperélites cognitivas frente a las superélites cognitivas.

Más allá de eso, Tetlock sólo examinó a los expertos sobre lo que estos mismos expertos consideran las cuestiones «difíciles», cuestiones sobre las que existe una considerable controversia. De modo que, volviendo a la economía, hay una amplia gama de posiciones controvertidas en la economía (por ejemplo, ¿deberíamos utilizar políticas monetarias o fiscales para salir de una recesión?), pero también hay una amplia gama de posiciones en las que hay acuerdo, como que debemos tener comercio libre y evitar los controles de precios. La sociedad que vota responde a las preguntas fáciles —de economía básica— mal.

El libro de Tetlock no es una reivindicación de la sabiduría de las masas. Como sigue explicando Caplan, «sólo hay un caso importante en el que Tetlock compare la precisión de los expertos con la precisión de los legos. El resultado: los legos (estudiantes de psicología de Berkeley, una élite en términos absolutos) fueron muy inferiores no sólo a los expertos sino también a los chimpancés [es decir, la respuesta al azar]». [304] En resumen, Tetlock demuestra que los expertos son muy malos haciendo predicciones sobre lo que ellos mismos consideran cuestiones difíciles, pero que los estudiantes de Berkeley son aún peores.

Pero más allá de esto, si uno quiere interpretar el resultado de Tetlock en el sentido de que tanto los expertos como los legos se equivocan más que los chimpancés en la mayoría de la cuestiones, no veo por qué, con el permiso de Landemore, eso es una reivindicación de la democracia. Sugiere más bien que defendamos la chimpancecracia.

Las pruebas empíricas en lugar de las pruebas a priori

En los capítulos 2 y 3 he examinado con detenimiento el trabajo empírico sobre la ignorancia, la desinformación y la irracionalidad del votante. Este trabajo muestra que los votantes medio, mediano y moda saben poco, o peor, que la mayoría de los votantes no sabe nada sobre muchos asuntos importantes.

Una manera de rescatar la democracia de esa crítica sería mostrar que las democracias tienden a tomar decisiones inteligentes como colectivos aunque la mayoría de los votantes sea incompetente. El milagro de la agregación, el teorema del jurado de Condorcet y el teorema de Hong-Page (en manos de Landemore) pretendían demostrar eso. Sin embargo, por desgracia para los demócratas, esos teoremas no pueden utilizarse para defender la democracia. No es que las pruebas empíricas nos den motivos razonables para dudar de la democracia, sino que los tres teoremas se imponen a las pruebas empíricas y nos dicen que confiemos en la democracia. Las pruebas empíricas no sólo nos dan motivos razonables para dudar de la democracia sino que nos dicen al mismo tiempo que esos tres teoremas no se pueden aplicar a las democracias reales. O, para ser más precisos, nos dicen que los teoremas de Hong-Page y del milagro de la agregación no se pueden aplicar, pero que si el teorema del jurado de Condorcet es aplicable a las democracias reales, esto significa que las democracias reales se equivocarán casi con certeza en todas las decisiones que tomen. Los demócratas epistémicos que confían en estos teoremas están equivocados.

Un camino mucho más prometedor para los demócratas epistémicos es defender la democracia con argumentos empíricos. Ahora mismo, en casi todos los casos, las democracias son mejores lugares para vivir que las no democracias. Las democracias no permiten las hambrunas masivas.[305] Muchos académicos creen que las democracias tienden a no librar guerras entre sí, aunque algunos discuten esta teoría. [306] Las democracias tienen sistemáticamente más probabilidades que las monarquías, las oligarquías y los regímenes de partido único, de reconocer y proteger las libertades civiles y económicas.[307] Aunque creo que las democracias se comportan mal de manera sistemática, rinden maravillosamente cuando se las compara con la mayoría de las alternativas históricas. En las próximas secciones abordaré algunos relatos empíricos de por qué las democracias tienden a arrojar buenos resultados en general, incluso si la mayoría de los votantes es ignorante o no está informada. Después explicaré por qué estos argumentos, aunque sean correctos, no bastan para salvar la democracia.

¿Reducen los partidos políticos las demandas epistémicas de los votantes?

En las democracias modernas la mayoría de los candidatos pertenecen a partidos políticos. Los partidos políticos tienen ideologías y programas políticos genéricos. Los candidatos pueden tener sus propias idiosincrasias y preferencias, pero tienen una fuerte tendencia a ponerse de acuerdo y hacer lo que el partido quiere.

Muchos politólogos creen que los sistemas de partido reducen la carga epistémica del voto. Los votantes pueden arreglarse bastante bien tratando a los republicanos y a los demócratas como dos grupos homogéneos. En unas elecciones, en lugar de averiguar lo que quiere hacer un determinado republicano o demócrata, pueden tratar a los candidatos como republicanos o demócratas estándar y votar de acuerdo con eso. Esta clase de discriminación estadística conlleva errores a título individual, pero a gran escala, con 535 miembros en el Congreso, estos errores individuales probablemente se compensen entre sí. El sistema de partidos, pues, facilita a los votantes un «atajo cognitivo»; les permite actuar como si estuvieran razonablemente bien informados.

Hay mucho que decir sobre este razonamiento. Si los votantes suelen tener estereotipos razonablemente precisos de qué medidas políticas tienden a preferir los dos grandes partidos políticos, entonces en conjunto los votantes pueden actuar bien basándose en esos estereotipos.

Dicho esto, deberíamos tener cuidado para evitar exagerar en qué medida los partidos proporcionan un atajo. En primer lugar, como se ha recalcado en el capítulo 2, muchos votantes y muchos más abstencionistas no logran comprender de una manera razonable lo que quieren hacer los distintos partidos políticos. Muchos votantes carecen de un estereotipo de los grandes partidos, y muchos tienen unos estereotipos completamente equivocados.

En segundo lugar, como también he comentado en el capítulo 2, para votar adecuadamente no basta con tener una idea general de las preferencias políticas de un candidato o un partido. También es necesario saber si es probable que los

candidatos puedan imponer sus medidas políticas preferidas, y la probabilidad de que esas medidas generen buenas o malas consecuencias. Esto exige un inmenso conocimiento de las ciencias sociales, un conocimiento del que carece la mayoría de votantes.

En tercer lugar, como también he examinado en el capítulo 2, los votantes tienden a convertirse en *hooligans* de un partido u otro. Tienden a evaluar la información sobre los partidos de una manera sesgada. Por lo tanto, aun cuando aparecen nuevas pruebas que indican que deberían cambiar de bando, tienden a ser fieles al partido actual.

En cuarto lugar, como se queja Somin: «Una asunción implícita de la literatura sobre el atajo de la identificación de partido es que los votantes sólo necesitan tener el conocimiento político suficiente para escoger entre las dos opciones disponibles en las elecciones».[308] La asunción implícita es que lo único importante es que los votantes utilicen atajos para escoger entre los candidatos que aparecen en la papeleta. Pero como se queja Somin, y como me he quejado yo antes, la calidad de los candidatos que llegan hasta la papeleta depende en buena medida de la calidad del electorado. [309] Los partidos políticos escogen a los candidatos que creen que serán atractivos para los votantes normales. Los votantes son sistemáticamente ignorantes e incompetentes y no están informados y, como hemos visto en el capítulo 2, esto cambia sistemáticamente sus preferencias políticas. Si los votantes estuvieran mejor informados, tendrían preferencias políticas distintas. Si los candidatos políticos se enfrentaran a un electorado más preparado, tendrían programas políticos diferentes. En resumen, es cierto que el sistema de

partidos hace más fácil que los votantes con poca información escojan entre los candidatos que se les presentan, pero al mismo tiempo, como los votantes están mal informados, la calidad de los candidatos es mucho más baja de lo que podría ser.

¿Funciona bien la democracia porque no funciona?

Teniendo en cuenta lo poco que saben los votantes y lo mal que procesan la información, no es sorprendente que las democracias opten a menudo por malas políticas. Pero dado lo poco que saben los votantes y lo mal que procesan la información, es sorprendente que las democracias no funcionen aún peor de como lo hacen.

Durante mucho tiempo, el modelo dominante de cómo responden los políticos a las preferencias de los votantes fue el teorema del votante mediano. Imaginemos que los votantes normalmente se distribuyen en un espacio unidimensional, desde, por ejemplo, la extrema izquierda hasta la extrema derecha, pasando por un intermedio moderado. Supongamos que Isa Izquierdosa, que es de extrema izquierda, y Daniela Derechona, de extrema derecha, se presentan a las elecciones. Los izquierdistas quieren a Isa, mientras que los derechistas quieren a Daniela. Las personas en el medio de la distribución pueden ser indiferentes a ambas. Daniela, sin embargo, podría ganar votos moviéndose un poco a la izquierda. Al hacerlo, los derechistas probablemente no la abandonarán —la seguirán prefiriendo a Isa—, mientras que los votantes moderados la preferirán a Isa. Para ganar votos,

Isa hará algo parecido: se moverá hacia la derecha. Ambas pueden capturar más votos moviéndose hacia el centro. Ahora apliquemos de nuevo esta lógica: Isa y Daniela pueden obtener más votos moviéndose cada vez más cerca del centro. Al final, representarán la posición del votante mediano. En consecuencia, no es sorprendente que los candidatos de cualquier distrito electoral sean ideológicamente bastante similares y tiendan a ser moderados (en comparación con los votantes de ese distrito).

Hace tiempo que los politólogos piensan que el teorema del votante mediano es demasiado simple (tal como lo he descrito) y admiten ciertas reservas, pero Gilens ha aportado recientemente pruebas contundentes de que podría estar muy equivocado. En lugar de responder a las preferencias del votante mediano, los políticos podrían estar respondiendo a las preferencias de los votantes más ricos.

Hace poco, Gilens midió en qué medida los distintos presidentes habían sido receptivos a los diferentes grupos de votantes. Descubrió entonces que cuando los votantes en los percentiles de ingresos noventa, cincuenta y diez están en desacuerdo con una política, los presidentes son seis veces más receptivos a las preferencias políticas de los ricos que a las de los pobres.[\[310\]](#) Para sorpresa de Gilens, George W. Bush, a quien sus colegas y los míos tienden a retratar como alguien que trabajaba para los ricos, era más propenso a ponerse del lado de los pobres en asuntos políticos que cualquier otro presidente reciente, incluidos Kennedy, Johnson y Obama.

En cierto modo, Gilens se horroriza por esos resultados, pero reconoce que tienen un lado positivo. Los votantes del

percentil de ingresos noventa tienden a estar mucho mejor informados que los votantes de los percentiles cincuenta o diez, y esta información cambia sus preferencias políticas. Como he comentado en el capítulo 2, Gilens descubre que los demócratas muy informados tienen sistemáticamente distintas preferencias políticas que los demócratas poco informados. Los demócratas de altos ingresos tienden a tener un elevado grado de conocimiento político, mientras que los demócratas pobres tienden a ser ignorantes o a estar mal informados. Los demócratas pobres aprobaron con más firmeza la invasión de Iraq en 2003. Defienden con más vehemencia la ley antiterrorista llamada Patriot Act, las invasiones de las libertades civiles, la tortura, el proteccionismo y la restricción de los derechos de aborto y el acceso a los anticonceptivos. Son menos tolerantes con los homosexuales y su oposición a los derechos de los homosexuales es mayor.[311]

Para un instrumentalista como yo, los resultados de Gilens son un motivo de celebración. Significa que la democracia funciona mejor de lo que podría, porque no funciona exactamente. La democracia debería dar a cada ciudadano individual la misma voz, pero no lo hace. Por las razones que sea, los votantes más listos y con más información, con unas preferencias políticas más informadas, están mejor representados y sus preferencias se llevan a cabo mejor que las de los votantes con menos información y con preferencias menos informadas. Los votantes más listos y mejor informados tienen más probabilidades de salirse con la suya.

Gilens esboza la hipótesis, aunque no la prueba, de que la razón por la que los votantes de altos ingresos tienen más poder es porque donan más a las campañas políticas.[312]

Sin duda, es algo más probable que voten los ciudadanos ricos que lo hagan los ciudadanos pobres, pero de media los políticos son seis veces más proclives a ponerse del lado de los ricos que de los pobres. Los ricos donan a las campañas alrededor de seis veces más que los pobres.

No estoy seguro de que la hipótesis de Gilens sea correcta. En primer lugar, hay mucha literatura que parece demostrar que las donaciones a las campañas no influyen demasiado en los resultados políticos.[\[313\]](#) Es probable que los votantes de altos ingresos, que son votantes muy informados, sean también mucho mejores que los votantes medios o de bajos ingresos en el voto retrospectivo, y por lo tanto los políticos tienen un incentivo mayor para complacerlos a ellos que a los demás. No intentaré demostrar aquí esta hipótesis alternativa. Pero vale la pena señalar que si Gilens está en lo cierto sobre que los votantes de ingresos altos tienen más poder porque donan más, entonces algunas reformas de la financiación de las campañas podrían generar gobiernos de peor calidad, al hacer que los políticos sean más receptivos a las preferencias políticas no informadas de los votantes medios en lugar de a las preferencias políticas más informadas de los votantes de ingresos altos. Es posible que los votantes de ingresos altos estén comprando poder, pero parece que de esta manera están comprando un gobierno mejor para todos.

La mayoría de los ciudadanos en las democracias modernas son ignorantes e irracionales, apoyan políticas y candidatos que no apoyarían si estuvieran mejor informados. Sin embargo, la mayoría de las democracias tienden a tomar decisiones razonablemente buenas en comparación con las dictaduras, las oligarquías, las monarquías y los Estados de par-

tido único. Tienden además a tomar mejores decisiones de lo que podríamos esperar si tenemos en cuenta lo ignorantes e irracionales que son los ciudadanos, aunque puede que parte del motivo de que esto sea así es que los ciudadanos mejor informados ejercen una parte desproporcionada del poder político y consiguen que se hagan cosas a las que la mayoría se opone.

Otros factores mediadores: teniendo todo en cuenta, ¿hasta qué punto es inteligente la democracia?

Los votantes eligen a políticos con ciertas inclinaciones ideológicas o políticas, y por lo tanto hacen más probable que se implementen leyes, regulaciones y medidas políticas que encajen con esas inclinaciones. Pero el camino entre unas elecciones y la aprobación de una ley o regulación es complicado. No es como si en las elecciones les pidiéramos a los votantes que escogieran una ley de un catálogo de posibles leyes e inmediatamente entrara en vigor la que la mayoría hubiera escogido. En lugar de eso, existe una amplia variedad de instituciones políticas y procedimientos administrativos que median entre lo que en apariencia quiere la mayoría del momento en las elecciones y las reglas y leyes que realmente se aprueban. Muchos teóricos democráticos de mentalidad empírica, como Ian Shapiro o Danny Oppenheimer, sostienen que la democracia funciona mejor de lo que cabría esperar por razones como ésta. Sin duda, la sociedad que vota es en buena medida irracional, pero no consigue lo que quiere.

Consideremos algunos de estos factores mediadores:

- Las democracias modernas permiten una gran variedad de opciones para la contestación política. Si un grupo de ciudadanos muestra un interés profundo por alguna cuestión puede ejercer una presión significativa sobre los políticos. A menudo, puede poner a la opinión pública de su lado. (Veamos, por ejemplo, el reciente cambio en la opinión pública estadounidense respecto al matrimonio homosexual.) Las grandes burocracias gubernamentales, entre ellas el ejército, tienen una existencia propia. No se limitan simplemente a seguir las órdenes del presidente o del Congreso, sino que a menudo establecen su propia agenda y actúan de manera independiente o se resisten a ser supervisadas por cargos electos. Algo parecido sucede con la rama judicial.
- El diseño del proceso político —con controles y contrapesos, elecciones frecuentes, etcétera— tiende a prevenir la inestabilidad política.[\[314\]](#)
- Aunque los votantes están mal informados, los políticos están mucho mejor informados, y muchos, además, tienen motivaciones razonablemente buenas. Acuerdan tratos entre ellos y se hacen concesiones, o se aferran a sus creencias e impiden que el otro bando imponga su voluntad unilateralmente. En consecuencia, los resultados políticos tienden a ser relativamente moderados y conservadores, en el sentido de que los cambios en el *statu quo* tienen lugar de forma gradual.

- Los partidos políticos tienen un poder significativo para conformar la agenda política y tomar decisiones independientemente de los deseos, las opiniones y las expectativas de los votantes. Como la mayoría de los votantes es ignorante, es poco probable que sepa lo que los partidos han hecho, y por lo tanto es poco probable que los penalice por imponer unas leyes que los votantes rechazarían si conocieran.

Cada uno de estos factores mediadores tiende a reducir el poder de la mayoría del momento en las elecciones y deposita más poder en manos de los ciudadanos más informados. En ese sentido, son controles epistocráticos dentro de un sistema democrático. Existe un impresionante cuerpo de literatura empírica en la ciencia política que demuestra cómo esos factores median entre lo que parece que los votantes quieren en unas elecciones y lo que en realidad se lleva a cabo. Lo que hacen las democracias no es simplemente una función de las preferencias de los votantes.

El principio de competencia requiere que toda decisión política de trascendencia sea llevada a cabo de manera competente y de buena fe por lo que, en general, es una institución competente. Pero como he explicado en el capítulo anterior, no estoy defendiendo el siguiente argumento:

1. En unas elecciones normales, en una democracia moderna, en conjunto el electorado viola el principio de competencia.
2. Por lo tanto, todo lo que hace una democracia moderna normal entra en conflicto con el principio de

competencia. Cualesquiera decisiones en todos los niveles son injustas, ilegítimas y carecen de autoridad.

La segunda premisa no se deduce de la primera, y se basa en una interpretación equivocada del principio de competencia. El principio de competencia contempla cada decisión de manera independiente. No sostiene que si una decisión previa se toma de manera incompetente eso signifique que todas las decisiones posteriores se consideren o vuelvan incompetentes, malas o injustas.

Este capítulo se titula «¿Es competente la democracia?». Esta pregunta es demasiado sencilla. Quizá las democracias son incompetentes en algunas cosas y competentes en otras. Puede ocurrir que determinados decisores políticos sean competentes mientras otros son incompetentes.

Hemos visto que existen pruebas sólidas de que el electorado, en unas elecciones, es sistemáticamente incompetente y que toma decisiones electorales fruto de la ignorancia y la irracionalidad. Los factores mediadores de la lista anterior pueden ser suficientes para demostrar que a pesar de esto, muchas de las decisiones de los gobiernos democráticos se toman de manera competente. Una vez más, el principio de competencia se aplica a cada decisión individual. Como tal, el principio de competencia puede perfectamente condenar unas elecciones normales, pero no por ello condena todo o ni siquiera la mayor parte de lo que hacen las democracias una vez han pasado las elecciones.

Dado que median tantos factores entre lo que los votantes prefieren en unas elecciones y lo que en realidad hacen los gobiernos, uno podría preguntarse si el principio de compe-

tencia puede siquiera aplicarse a las decisiones electorales. Responderé a esta objeción de manera abstracta, en forma de dilema. El principio de competencia sólo es aplicable a las decisiones trascendentales, aquellas decisiones que pueden causar a las personas un daño significativo, privarlas de su vida, su libertad o su propiedad. No es aplicable a decisiones de poca importancia, como las que se refieren a los colores de la bandera o al himno nacional. Ahora, teniendo en cuenta estos factores mediadores, ¿son las decisiones electorales trascendentales o no? Hay dos posibilidades:

La mayoría de las elecciones siguen siendo trascendentales: según este punto de vista, aunque muchos factores medien entre lo que los votantes quieren y lo que los gobiernos hacen, los votantes siguen teniendo suficiente poder (en la mayoría de las elecciones) para que sus decisiones cuenten como trascendentales. Si es así, a la vista de las pruebas empíricas sobre los votantes y el comportamiento electoral que he examinado a lo largo de este libro, deberíamos llegar a la conclusión de que la mayoría de los electorados viola el principio de competencia. Si resultase que ciertos métodos de toma de decisiones epistocráticos funcionan mejor, entonces deberíamos sustituir la democracia por la epistocracia. Deberíamos recurrir a las elecciones epistocráticas en vez de a las democráticas. (Esto asume, por supuesto, que los beneficios de la epistocracia exceden los costes de transición de la democracia a la epistocracia.) *La mayoría de las elecciones no son trascendentales:* según este punto de vista, los factores mediadores son tan significativos que en realidad no podemos considerar las elecciones como actos trascendentales. Si no lo son, entonces el principio de competencia es aplicable

y desde un punto de vista moral no importa que los electorados tiendan a tomar decisiones de manera incompetente.

¿Cuál es cierta, la primera o la segunda posibilidad? ¿Importan las elecciones o no? Es una gran pregunta. En cierto sentido, miles de politólogos han dedicado sus carreras a intentar responder esta pregunta. No es mi intención hacer aquí una crítica de cien páginas acerca de la literatura empírica sobre todos los factores mediadores. Pero interpreto que esta literatura señala que la mayoría de las grandes elecciones siguen siendo trascendentales, aunque no tan trascendentales como un niño de once años podría pensar. Las elecciones de cargos públicos no deciden directamente las medidas políticas, pero cambian significativamente la probabilidad de que se implementen unas u otras políticas. Si tengo razón, contamos con una base razonable para considerar que las elecciones democráticas con sufragio universal igualitario son injustas, aunque esto no signifique que cualquier decisión que tome cualquier agente de un gobierno democrático sea en consecuencia injusta.

Supongamos que estoy equivocado. Supongamos que la segunda posibilidad es la correcta y que las elecciones no importan. Supongamos que los factores mediadores poselectorales son tan significativos que la típica elección parlamentaria al Congreso o a la presidencia no se considera trascendental. Si es así, entonces el principio de competencia no es aplicable a esas elecciones, y los hechos sobre el comportamiento de los votantes explicados en los capítulos 2 y 3 no nos aportan razones para preferir la epistocracia a la democracia.

Pero si la segunda posibilidad es la correcta —si las elecciones en realidad no importan—, esto debería ser un magro consuelo para la mayoría de los demócratas. A fin de cuentas, pensemos en sus principales razones para preferir la democracia a la epistocracia. La mayor parte de sus argumentos se basan de alguna forma en la idea de que las elecciones son importantes, las elecciones dan poder a grupos de votantes, las elecciones con sufragio universal son necesarias para estar seguros de que los gobiernos responden de manera apropiada a los intereses de los ciudadanos, etcétera. Pero si la posibilidad dos es la correcta les costará elaborar esos argumentos. La posibilidad dos dice que lo único que importa es lo que pasa después de las elecciones. Si es así, no está claro entonces por qué un demócrata preferiría las elecciones democráticas (con sufragio universal igualitario) a las epistocracias (que, en cierto sentido, tienen un sufragio desigual). A fin de cuentas, los argumentos procedimentalistas en favor de la democracia (examinados en los capítulos 4 y 5) no prosperan. La posibilidad dos, sumada al fracaso de los argumentos procedimentalistas, implica que no hay razón para preferir las elecciones epistocráticas a las democráticas o viceversa.

En resumen, si la primera posibilidad es correcta, entonces el principio de competencia nos da argumentos razonables para preferir la epistocracia a la democracia. Si la segunda posibilidad es correcta, entonces la elección entre democracia y epistocracia es como echar una moneda al aire y, de hecho, no importa cuál escojamos. Sea como sea, hasta ahora mi argumento en este libro pone a los demócratas en una posición incómoda. A estas alturas deberían preferir razona-

blemente la epistocracia a la democracia o bien ser indiferentes. Cuando digo: «¡Probemos la democracia!», deberías estar conmigo o, al menos, no contra mí, dependiendo de si piensas que los hechos apoyan la primera posibilidad o la segunda. Con eso, echemos un vistazo a las posibles formas de epistocracia.

Capítulo 8

El gobierno de los que saben

En el capítulo 1 me preguntaba qué clase de valores tiene la democracia, si es que tiene alguno. Algunas personas piensan que la democracia es valiosa en el mismo sentido que lo es un cuadro: deberíamos valorarlo por lo que expresa o simboliza. Otras piensan que deberíamos valorar la democracia del modo en que valoramos a una persona, como un fin en sí misma. Pero como hemos visto en los últimos capítulos, los argumentos en favor de estas opciones no son válidos. Esto nos deja con una opción final. Quizá la democracia es valiosa de la misma manera que lo es un martillo. No es nada más que una herramienta útil. Como hemos visto, sin embargo, es una herramienta con defectos. Deberíamos preguntarnos si existe un martillo aún mejor.

Este capítulo explora las maneras en que podríamos experimentar con varias formas de epistocracia. Empiezo describiendo varios errores que los filósofos suelen cometer cuando teorizan sobre las instituciones, en parte para clarificar cuál es la cuestión, en parte para advertir a los críticos de la

epistocracia de que no cometan esos errores, y en parte para disciplinarme y evitar cometerlos yo mismo. Después, explico cómo podrían funcionar varias formas de epistocracia y cuáles podrían ser algunos de los problemas de su implementación.

El concurso del gran cerdo hermoso

El politólogo Michael Munger ha llevado a cabo un estudio teórico que expone un error común que la gente comete cuando piensa en las instituciones. Imaginemos que una feria regional decide celebrar el concurso «El gran cerdo hermoso». Al final, termina habiendo dos candidatos. Aunque hay un montón de cerdos grandes y muchos cerdos hermosos, pocos cerdos son grandes y hermosos a la vez. El juez mira detenidamente al primer cerdo y exclama: «¡Por dios, qué cerdo más feo! Sabéis qué, démosle el premio al otro».

El error del juez está claro. El segundo cerdo podría ser incluso más feo.

Es un error evidente, pero muchos economistas, politólogos y filósofos cometen este mismo error cuando juzgan a las instituciones. Se quejan de lo feas que son algunas instituciones en la práctica y después dicen que deberíamos apostar por las que son sus alternativas preferidas. Pero no logran determinar si su alternativa preferida es incluso más fea. Así, por ejemplo, un progresista de izquierdas podría identificar un fallo de mercado y proponer que le demos al gobierno poder para solucionar el problema, pero no ser ca-

paz de considerar si un fallo del gobierno en esa área puede ser incluso peor que el fallo de mercado. O un libertario podría identificar un fallo del gobierno y proponer que dejemos la cuestión al mercado, pero no ser capaz de considerar que dejarlo al mercado puede ser aún peor.

Pretendo evitar este error. En los últimos capítulos he mostrado que la democracia es un cerdo feo. Pero aunque la democracia real sea más fea de lo que habíamos pensado, eso no significa automáticamente que la epistocracia vaya a ser más bonita. Tenemos que echar un vistazo al segundo cerdo. Aun así, hay un problema: no tengo un segundo cerdo al que mirar. De hecho, estoy recomendando que diseñemos genéticamente un segundo cerdo. Es difícil saber si la epistocracia sería mejor, porque no la hemos probado nunca. En el pasado, algunos gobiernos han tenido elementos epistocráticos, pero no de la clase exacta que yo defiendo aquí. Cuando sostengo que la epistocracia podría funcionar mejor que la democracia, tengo que especular más de lo que me gustaría. Dicho esto, podemos especular a partir de información. Tenemos datos sobre el conocimiento y la competencia de los ciudadanos. Tenemos un conocimiento significativo de cómo trabajan las instituciones y cómo responde la gente a los incentivos. Tenemos evidencias significativas de qué clases de instituciones tienden a alentar la corrupción y cuáles tienden a reducirla. Con todo, es fácil exponer las patologías de la democracia, pero resulta más difícil diseñar instituciones que sean mejores.

Los demócratas pueden pensar que ésta es una objeción decisiva a mis argumentos. Pero deberían tener en cuenta que, en el siglo xvii, los padres de la democracia también tu-

vieron que especular sobre si la democracia sería realmente superior a la monarquía. Hace trescientos años, los primeros defensores de la democracia se vieron obligados a especular si la democracia resultaría ser superior a la monarquía. No tenían suficientes ejemplos históricos para estar seguros. Tenían hipótesis razonables. Pero también había preocupaciones razonables de que la democracia iba a ser un desastre aún mayor que la monarquía; de hecho, aún hoy, algunas democracias son peores que algunas monarquías.

El cerdo perfecto

Esto plantea una clase de problema distinto. Pensemos en las dos preguntas siguientes:

Pregunta 1: ¿Qué clase de régimen político sería moralmente el mejor si la gente estuviera motivada por un sentido de la justicia casi perfecto y fuera plenamente competente para llevar a cabo su papel en la sociedad, si las instituciones siempre trabajaran como se espera y si las condiciones de fondo fueran favorables?

Pregunta 2: ¿Qué clase de régimen político tendería a promover y proteger de la mejor manera importantes valores morales (como la justicia y la prosperidad) teniendo en cuenta que la disposición y la habilidad de las personas para cumplir es imperfecta, la gente a veces es incompetente y corrupta, no está garantizado que las instituciones actúen como se espera y las condiciones de fondo pueden ser desfavorables?

La primera pregunta se refiere a la clase de régimen que sería mejor en condiciones ideales, mientras que la segunda se refiere a la clase de régimen que sería mejor en condiciones realistas. Es importante mantener separadas esas dos

preguntas y no pasar de una a otra de una manera negligente.

No hay razón para presumir que la respuesta a estas dos preguntas sea la misma. Condiciones distintas requieren herramientas distintas. Supongamos que pedimos a unos ingenieros que diseñen aviones, con la presunción de que todos los pilotos son perfectamente competentes y todos los cielos perfectamente seguros. En ese caso, los ingenieros podrían no preocuparse de instalar medidas de seguridad. Pero en el mundo real los ingenieros tienen poderosas razones, incluso la obligación, de no fabricar así los aviones. Del mismo modo, si la gente fuera infaliblemente buena y justa, diseñaríamos las instituciones de otra manera. Probablemente ni siquiera necesitaríamos un gobierno.[\[315\]](#) O, si lo hiciéramos, apenas necesitaríamos controles y contrapesos. Tendríamos motivos para confiarle al gobierno mucho más poder del que le damos cuando la gente es corrupta o puede ser corrompida por el poder.

Supongamos que digo: «La democracia tiene muchas patologías. Imaginemos una forma de monarquía con un rey sabio y benevolente. ¡Eso sería mejor que la democracia real! Por lo tanto, la monarquía es mejor que la democracia». Enseguida le veríamos los problemas a este argumento. Sin duda, una monarquía ideal podría ser mejor que la democracia real. Pero eso no responde a si la monarquía ideal es mejor o peor que la democracia ideal, o si la monarquía real es mejor o peor que la democracia real. La monarquía ideal carece de los problemas de la democracia real, pero eso no nos aporta ningún motivo para intentar instaurar una monarquía aquí y

ahora. La monarquía ideal no es una opción viable para nosotros.

De una manera similar, intento no decir: «Imaginemos una forma de epistocracia en la que gobiernan epistócratas sabios y benevolentes. Eso sería mejor que la democracia real». Sin duda, pero la epistocracia ideal no es una opción viable. En lugar de eso, deberíamos preguntarnos: «Dado lo que sabemos sobre el comportamiento político, incluido lo que sabemos sobre la captura de rentas, la corrupción y los abusos de poder, ¿qué es más probable que genere mejores resultados, alguna forma de epistocracia o alguna forma de democracia?

Ambos sistemas funcionarán mejor en algunos lugares que en otros. Debido a diferencias culturales y de otro tipo, las instituciones democráticas funcionan mejor en Nueva Zelanda y Dinamarca que en Estados Unidos o Francia, que a su vez funcionan mejor que en Rusia, Venezuela o Iraq. Diría que algo parecido sucedería con la epistocracia real. Ambos sistemas sufrirán abusos, escándalos y los fracasos del gobierno. En el mundo real, los dos cerdos serán feos. Para ser realistas, las epistocracias seguirán manteniendo el gobierno de los *hooligans* y no el de los vulcanianos, aunque los *hooligans* epistocráticos se parezcan algo más a los vulcanianos que en la democracia. De acuerdo. Pero como no hay argumentos procedimentalistas para preferir la democracia a la epistocracia, y puesto que la democracia parece violar el principio de competencia, si la epistocracia (con todos sus defectos) funciona mejor que la democracia —es decir, genera resultados sustancialmente más justos—, intentemos pro-

bar la epistocracia. Vayamos con el cerdo más guapo (o menos feo), sea el que sea.

Las formas de epistocracia

Más adelante describiré varias formas posibles de epistocracia. Un sistema político es epistocrático en la medida en que distribuye el poder político en proporción al conocimiento o la competencia, por una cuestión de justicia o como medida política. La distribución tiene que ser *de iure*, no sólo *de facto*. Supongamos que en una democracia con sufragio universal siempre se escogiera a la gente más competente para gestionar el gobierno. Aunque la gente más competente acabaría ocupando los cargos públicos, este sistema seguiría siendo una democracia, porque por ley distribuye el poder político fundamental de manera igualitaria. En cambio, en una epistocracia la ley no distribuye el poder político básico de manera igualitaria.

Muchas formas de epistocracia merecedoras de atención tienen algunas de las instituciones que encontramos en una democracia. Las epistocracias pueden tener Parlamentos, elecciones competitivas, libertad de expresión política universal, muchos de los foros de protesta y deliberación que defienden los neorrepublicanos y los demócratas deliberativos, etcétera.[316] Estas epistocracias podrían conservar muchas de las instituciones, métodos de toma de decisiones, procedimientos y reglas que encontramos en las versiones de la democracia que funcionan mejor. La mayor diferencia entre la epistocracia y la democracia es que la gente no tiene

por defecto el mismo derecho a votar o a presentarse a unas elecciones.

La votación sólo por valores

Christiano propone que ejemplifiquemos una especie de punto intermedio entre la democracia estándar y la epistocracia. Empieza señalando que no es realista esperar que los votantes tengan suficientes conocimientos de las ciencias sociales para hacer elecciones adecuadas en las urnas:

Es difícil ver cómo los ciudadanos pueden satisfacer incluso unos baremos modestos acerca de las creencias sobre cómo alcanzar mejor sus objetivos políticos. El conocimiento de los medios requiere una inmensa cantidad de conocimiento de las ciencias sociales y de hechos particulares. Para que los ciudadanos en general dispusieran de esta clase de conocimiento deberíamos abandonar la división del trabajo en la sociedad.[317]

Christiano cree que el ciudadano típico es competente para deliberar sobre los objetivos apropiados del gobierno y para escogerlos. Para que los ciudadanos conozcan los mejores medios para alcanzar esos objetivos, sin embargo, tendrían que convertirse en expertos en sociología, economía y ciencia política. No son competentes para tomar esas decisiones.[318] La solución que Christiano propone es crear una división del trabajo político: «Se encarga a los ciudadanos la tarea de definir los objetivos que la sociedad debe alcanzar, y se encarga a los legisladores la tarea de implementar y concebir los medios para llegar a esos objetivos mediante la elaboración de legislación».[319]

Christiano sostiene, y yo estoy de acuerdo con él, que este régimen puede ser considerado una forma de democracia. El poder político fundamental sigue distribuyéndose de manera equitativa entre los ciudadanos. En la propuesta de Christiano, los legisladores sólo tienen autoridad instrumental. Son administradores más que líderes.

A modo de analogía, consideremos la relación del propietario de un yate con el capitán del yate. El propietario le dice al capitán adonde ir, pero el capitán es quien pilota. Aunque el capitán sabe cómo manejar el barco y el propietario no, el propietario manda. El propietario puede despedir al capitán, y por eso es el capitán quien sirve al propietario. Christiano podría sostener que, del mismo modo, en su propuesta los legisladores sirven al electorado democrático. Aunque los legisladores establecen las leyes que el cuerpo democrático debe seguir, el cuerpo democrático le ha dicho al legislador en qué dirección deben ir esas leyes.

Christiano reconoce que hay serias preocupaciones sobre la implementación de esta clase de sistema. Ahora mismo permitimos que los ciudadanos escojan no sólo los objetivos del gobierno, sino también, en un grado importante, los medios. Los potenciales legisladores y los partidos políticos hacen programas que contienen objetivos, además de las medidas políticas pensadas para alcanzar esos objetivos. A Christiano le preocupa (y a mí también) que los ciudadanos no sepan lo suficiente para votar sobre los medios. Pero como Christiano reconoce, si los ciudadanos carecen del conocimiento de las ciencias sociales necesario para escoger entre los programas políticos de los distintos candidatos, presumiblemente también carecerán de los conocimientos de las cien-

cias sociales necesarios para determinar si los legisladores han escogido, de manera competente y leal, unas medidas políticas que sirvan para alcanzar los objetivos de los ciudadanos.

En el caso del propietario del yate y su capitán, el propietario al menos puede decir si el capitán los ha llevado al destino escogido. Al menos pueden determinar si están en las Bermudas o en Haití, aunque no sepan si un capitán mejor los habría llevado hasta allí más rápido. Pero en este caso no hay una analogía con la democracia. Para saber si los legisladores han hecho un buen trabajo en su intento de alcanzar los objetivos de los ciudadanos, el electorado necesitaría tener el conocimiento de las ciencias sociales del que Christiano dice que carece. Además, si los ciudadanos se acostumbran a externalizar por completo la elección de los medios a los legisladores, pueden llegar a ser aún peores evaluando los medios de lo que ya son.

Imaginemos que los ciudadanos escogen al Partido del Pleno Empleo, cuyo único objetivo es reducir el desempleo tanto como sea posible. Supongamos que cuatro años más tarde el desempleo, en realidad, se ha duplicado. ¿Ha hecho un mal trabajo el Partido del Pleno Empleo? No necesariamente. Quizá hizo lo mejor que se podía hacer en unas circunstancias muy desfavorables. Quizá cualesquiera otras políticas habrían dado pie a un nivel de desempleo aún peor. Para evaluar si el Partido del Pleno Empleo hizo su trabajo, los ciudadanos necesitan una inmensa cantidad de conocimiento de las ciencias sociales, un conocimiento del que la mayoría de los ciudadanos carece. O tendrían que identificar a los expertos que puedan evaluar si el Partido del Pleno Em-

pleo ha hecho su trabajo. Pero si los ciudadanos fueran buenos escogiendo entre opiniones expertas, no necesitaríamos seguir la propuesta de Christiano.

Christiano dedica un espacio considerable a intentar superar estas objeciones. No me preocupa aquí si lo consigue, porque quiero llevar el problema más allá de donde él lo haría. Mi pregunta es: ¿Por qué suponer que los ciudadanos son siquiera competentes para votar sobre objetivos o cuestiones puramente normativas? Los problemas examinados en los capítulos anteriores —importantes sesgos cognitivos, *hooliganismo* político y carencia de incentivos para pensar racionalmente sobre la política— son aplicables tanto a las consideraciones normativas como a las empíricas.

Además, Christiano y yo hemos visto de primera mano miles de veces que muchas personas no pueden pensar en valores con claridad, aunque tengan un fuerte incentivo para hacerlo. Christiano, por ejemplo, solía enseñar Introducción a la filosofía política a clases muy numerosas en su universidad. Aunque el baremo para estas clases introductorias es bajo, y a pesar de que los alumnos se juegan sus notas, muchos de ellos no son capaces de mostrar ni una comprensión rudimentaria de las cuestiones más básicas de la filosofía política. Pero estos estudiantes —muchos de los cuales acabarán dejando la universidad— forman parte de la élite intelectual de Estados Unidos.

Finalmente, no está claro hasta qué punto podemos desenredar las cuestiones normativas de las empíricas. Quizá podamos debatir o formar racionalmente creencias acerca de los principios más abstractos o generales de la justicia sin necesitar ningún conocimiento significativo de las ciencias

sociales. (En la filosofía política contemporánea es algo que se discute mucho.)^[320] Pero en el escenario que propone Christiano, los partidos políticos hacen campaña con verdaderos programas, como proteger el medio ambiente frente al crecimiento económico. Tendríamos que saber algo sobre las posibles compensaciones y los costes de oportunidad de esas metas antes de poder formarnos una idea razonable de cuáles deben ser nuestros objetivos. Una vez más, esto requiere un inmenso conocimiento de las ciencias sociales, un conocimiento del que carece la mayoría de los ciudadanos.

El sufragio restringido y el voto plural

Conducir implica un riesgo para los peatones inocentes. Por esta razón, en Estados Unidos (y en la mayor parte de los países), una persona debe ganarse el derecho a conducir. En cualquier Estado, todas las personas mayores de edad tienen que aprobar un examen demostrando una competencia básica en la conducción. Todas las personas —ricas o pobres, blancas o negras— se enfrentan al mismo examen, aunque por supuesto algunas tienen más posibilidades de aprobar que otras. A diferencia de los malos conductores, individualmente los malos votantes no tienen un gran impacto. Pero como grupo pueden imponer un riesgo grave a los transeúntes inocentes. Una epistocracia de sufragio restringido —o lo que antes he llamado un «sistema electoral de élite»— responde a este problema limitando el poder político a los ciudadanos que demuestran cierto nivel de conocimiento básico.^[321] En este sistema, todo el mundo parte en igualdad de

condiciones. Por defecto, nadie tiene derecho a ninguna clase de poder político, ni se le permite ejercerlo. Los ciudadanos tienen amplias libertades civiles para expresar sus ideas políticas, publicar ideas políticas, protestar, etcétera, pero no votar. Pero así como en la mayor parte de Estados Unidos uno no puede convertirse en juez sin haber demostrado cierto nivel básico de conocimiento legal (por ejemplo, licenciándose en Derecho), un sistema electoral de élite requiere que los ciudadanos se saquen una licencia para votar (y quizá también para presentarse a unas elecciones).

Una forma de epistocracia de sufragio restringido requiere que los votantes potenciales aprueben un examen de cualificación del votante. Este examen estaría abierto a todos los ciudadanos, independientemente de sus características demográficas. El examen descartaría a los ciudadanos que son ignorantes o están muy desinformados sobre las elecciones, o que carecen de un conocimiento básico de las ciencias sociales. En Estados Unidos, por ejemplo, podrían utilizarse las preguntas de los ANES; o bien se podría exigir a los ciudadanos que aprobaran el examen de ciudadanía, o que logran una calificación de tres o superior en los exámenes de economía y ciencia política del Advanced Placement, un programa de formación universitaria para alumnos de secundaria. Otra opción podría ser que el examen fuera por completo no ideológico. Podríamos simplemente exigir a los votantes potenciales que solucionaran un determinado número de problemas de lógica o matemáticas, o que fueran capaces de identificar el 60 por ciento de los países del mundo en un mapa. En este caso, el examen no pondría directamente a prueba el co-

nocimiento, sino cosas que pueden estar correlacionadas positivamente con el conocimiento político.

Probablemente es imposible diseñar un examen que evalúe de manera precisa el conocimiento necesario para unas elecciones en particular. A fin de cuentas, lo que está en juego varía de unas elecciones a otras y, por lo tanto, también lo hace el conocimiento necesario. Además, qué se considera conocimiento relevante es algo razonablemente discutible. Esto no significa negar que en el asunto cuyo conocimiento es necesario exista una verdad. El caso es que tenemos que fiarnos de gente real, con sus propios intereses e ideologías, para que diseñe e implemente ese examen.

Para que el examen siga siendo objetivo y no ideológico, podríamos limitarlo a los hechos básicos y a las afirmaciones fundamentales, y poco discutidas, de las ciencias sociales. En sentido estricto, buena parte de este conocimiento es irrelevante en cualesquiera elecciones. Por ejemplo, no es necesario saber casi nada del contenido del examen de ciudadanía estadounidense para ser un buen votante.^[322] Sin embargo, al menos en este momento, una persona que posee ese conocimiento tiene muchas más posibilidades de tener la clase de conocimiento que sí es relevante. Como hemos visto en capítulos anteriores, los ciudadanos que conocen las respuestas a preguntas relativas a cuestiones cívicas básicas, por ejemplo, tienden a tener opiniones políticas más cercanas a lo que creen los economistas de cualquier ideología. Dicho esto, podría ocurrir que si hacemos que los derechos al voto estén condicionados a aprobar ese examen, esta correlación disminuyera o desapareciera. De hecho, actualmente hay estadounidenses que tienen un elevado grado de conocimientos po-

líticos y de las ciencias sociales, y por lo tanto obtienen una buena nota en el examen de ciudadanía. Pero si utilizáramos el examen de ciudadanía para determinar quién puede votar, la gente podría «empollar para el examen», aprender únicamente los hechos básicos para responder las preguntas del test y nada más, de modo que el examen dejaría de ser un indicador del conocimiento previo de las ciencias sociales. Podría ocurrir que los exámenes efectivos para la cualificación de los votantes tuvieran que hacer preguntas sobre el conocimiento básico de las ciencias sociales, como la microeconomía y la politología básicas.

Para alentar a los pobres y los desfavorecidos a convertirse en buenos votantes, el gobierno podría ofrecer incentivos a los ciudadanos capaces de aprobar el examen y adquirir el derecho al voto. Por ejemplo, el gobierno podría ofrecer un premio: cualquiera que se acredite para votar recibe un crédito fiscal de mil dólares.

De manera alternativa, un régimen de sufragio restringido podría permitir que cualquiera que pase el examen vote gratis. Después podría permitir a quienes suspendan el examen que voten, pero sólo si pagan una multa de dos mil dólares. Es lo mismo que hace el gobierno estadounidense al imponer un impuesto a los automóviles que consumen mucha gasolina.

En un régimen de sufragio restringido, los ciudadanos tienen un voto o ninguno. Otra versión de la epistocracia permite una disparidad aún mayor en la capacidad de voto. Bajo un régimen de voto plural, como propone Mill, cada ciudadano tiene por defecto un voto (aunque por defecto también podría ser ninguno). Al llevar a cabo determinadas acciones,

aprobar determinados exámenes o demostrar competencia y conocimiento de otra manera, un ciudadano puede adquirir más votos. Mill quería distribuir esos votos adicionales entre los ciudadanos que tuvieran determinados títulos académicos. Podríamos decidir que todo el mundo recibe un voto a los dieciséis años, cinco votos más si termina el instituto, cinco votos más por una diplomatura y cinco más por una licenciatura. O bien podríamos conceder un voto a cada ciudadano cuando cumple los dieciséis años, pero después conceder diez votos más a los ciudadanos que logren aprobar el examen de cualificación del votante.

He oído objetar a legos que el sufragio restringido y los sistemas de voto plural crean una clase de «reyes filósofos con poder absoluto». Pero esta descripción no es ni mucho menos precisa. Como he comentado largamente en los capítulos anteriores, individualmente los votantes de las democracias modernas tienen un poder infinitesimal. Saunders bromea que «cuando se trata de poder político [...] la parte de cada persona es tan pequeña que insistir en una igualdad estricta sería algo así como discutir por las migas de un pastel en vez de insistir en que se corten porciones iguales». [323] En un sistema de votación plural o de sufragio restringido el votante típico sólo tiene un poder infinitesimal. Por ejemplo, si Estados Unidos restringiera el voto a sólo el 10 por ciento de la población adulta más competente, esos votantes aún seguirían teniendo menos poder de voto que el votante medio en Canadá o Australia. Si Australia limitara los derechos al voto sólo al 10 por ciento de los votantes más competentes, estos votantes individuales normalmente se-

guirían teniendo mucho menos de una posibilidad entre diez millones de romper un empate en unas elecciones.

El sorteo del derecho al voto

En *Democracy and Disenfranchisement* (La democracia y la privación del derecho al voto), López-Guerra defiende un sistema epistocrático al que llama «sorteo del derecho al voto». López-Guerra describe así el sistema:

La lotería del derecho al voto consta de dos recursos. En primer lugar, se produciría un sorteo para quitar el derecho al voto a la inmensa mayoría de la población. Antes de cada elección toda la sociedad sería excluida, con la salvedad de una muestra al azar. Llamo a este recurso «sorteo excluyente» porque simplemente nos dice quién no tendrá derecho a votar en unas elecciones determinadas. De hecho, los que sobrevivan al sorteo (los prevotantes) no adquirirían directamente el derecho al voto. Como los demás en el grupo de los elegidos, los prevotantes serían considerados insuficientemente competentes para votar. Ahí es donde entra en acción el segundo recurso. Para finalmente adquirir el derecho y votar, los prevotantes se reunirían en grupos relativamente pequeños para participar en «procesos de construcción de competencia» cuidadosamente diseñados para optimizar su conocimiento acerca de las alternativas en las urnas.^[324]

Con el plan de López-Guerra, por defecto, nadie tiene derecho al voto. De esa manera, todo el mundo parte en igualdad de condiciones. Un sorteo escoge al azar, pero de manera representativa, a un subgrupo de ciudadanos. Sólo estos ciudadanos pueden conseguir el derecho al voto en las siguientes elecciones (que tendrán lugar en breve). El objetivo del sorteo es asegurar que la población que vota es probablemente idéntica en características demográficas a la población

en general. Finalmente, estos ciudadanos participan unos con otros en varios foros deliberativos, y se les pide que estudien los programas de los partidos y cosas similares.

López-Guerra dice que su sistema es significativamente distinto de los demás sistemas epistocráticos que han propuesto los filósofos y los economistas políticos. La mayoría de los sistemas epistocráticos intentan encontrar a los votantes más competentes o, en su defecto, a los menos competentes para descartarlos. El sistema que él propone pretende formar a los votantes más competentes.[325]

Hay muchas cosas que decir en favor de la forma de epistocracia defendida por López-Guerra. En particular, evita la «objeción demográfica» a la epistocracia, que veremos más adelante. Dicho esto, me preocupa que con lo que sabemos sobre la psicología del votante y la deliberación, y que ya he comentado en los capítulos 2 y 3, formar votantes competentes sea significativamente más difícil, y tenga más probabilidades de fracasar, que seleccionarlos. López-Guerra es mucho más optimista que yo sobre la capacidad de la democracia deliberativa para generar buenos votantes. Además, parece tener un baremo para la competencia más bajo que el mío. Yo creo que el buen voto requiere el conocimiento no sólo de lo que los candidatos quieren hacer y es probable que hagan, sino también de las ciencias sociales que explican cómo funcionarán probablemente sus medidas políticas preferidas. Dudo que un par de días de deliberación puedan transmitir ese conocimiento; después de un semestre de estudio la mayoría de los estudiantes universitarios sigue sin entender, por ejemplo, la macroeconomía básica.

López-Guerra reconoce que su proceso de construcción de competencia «aumenta el riesgo de manipulación y control de los intereses».[326] Su respuesta a esta preocupación me parece correcta. Sin duda, dice, en muchos lugares o casos se puede hacer un mal uso del proceso, y si es el caso, esto podría ser una razón para no llevarlo a cabo. Pero deberíamos realizar un análisis institucional comparativo. Si en algunos lugares el sorteo del derecho al voto (con los abusos que pueda sufrir) funciona mejor que la democracia (con todos sus problemas), utilicemos el sorteo del derecho al voto.[327] Si, en otros lugares, la democracia funciona mejor, usémosla entonces. Al final, la posición de López-Guerra es como la mía: escoger al cerdo menos feo.

El sufragio universal con veto epistocrático

Consideremos, en cambio, un sistema político híbrido llamado «sufragio universal con veto epistocrático». Este sistema cuenta con los mismos cuerpos e instituciones de carácter político que encontramos en las democracias contemporáneas. Tiene sufragio universal igualitario y sin restricciones. Todos los ciudadanos tienen los mismos derechos para presentarse a un cargo y votar. El valor justo de esas libertades políticas está garantizado.

Pero el sistema también tiene un «consejo epistocrático», un cuerpo deliberativo formalmente epistocrático. La pertenencia al consejo epistocrático está potencialmente abierta a todos los miembros de la sociedad. Los ciudadanos pueden formar parte del consejo epistocrático únicamente después

de pasar unos rigurosos exámenes de competencia, en los cuales deben demostrar un sólido conocimiento de las ciencias sociales y la filosofía política. La pertenencia al consejo también puede requerir que se cumplan algunas características personales; por ejemplo, los criminales o los funcionarios (que tengan conflictos de interés) podrían estar excluidos. (No estoy a favor de quitar el derecho al voto a los criminales; sólo sugiero que es una posible variación.) Este consejo epistocrático no tiene poder para hacer leyes. No puede nombrar ningún cargo, ni puede emitir decretos o regulaciones. No puede imponer ninguna regulación ni regla coercitivas a los ciudadanos. Pero tiene poder para revocar las leyes. El consejo epistocrático puede desbaratar las decisiones políticas de otros, pero no puede tomar nuevas decisiones por sí mismo. Puede detener la acción política, pero no puede iniciarla. Puede vetar cualquier (o casi cualquier) decisión política tomada por el electorado o sus representantes, con el argumento de que las decisiones fueron maliciosas, incompetentes o irrazonables. Puede tener poder para, por ejemplo, decidir que el electorado escogió a un presidente por paranoia y después vetar esa decisión. Esto requeriría unas nuevas elecciones o alguna nueva acción por parte del electorado o sus representantes. Del mismo modo que los jueces pueden, en los juicios con jurado, deshacer el veredicto de éste cuando le parece que se ha actuado de manera incompetente o maliciosa, el consejo epistocrático puede deshacer una decisión democrática.

Hay muchas maneras posibles de resolver los pormenores, algunas de las cuales son más defendibles que otras. El sistema podría tener un solo consejo o bien múltiples consejos en

distintos niveles de gobierno. El sistema podría tener un gran consejo con un millón de miembros. O podría ser pequeño, pero que sus miembros fueran reclutados al azar entre los ciudadanos que cumplieran los requerimientos de competencia. Los consejos se podrían reunir regularmente o ejercer sus poderes de veto por medios alternativos. Los consejos podrían requerir una mayoría simple o una supermayoría para anular una legislación democrática. Los cuerpos democráticos podrían, o no, ser capaces de anular los vetos con decisiones por supermayoría.

Es posible que en el sufragio universal con veto epistocrático se produzca una seria paralización. El consejo epistocrático sólo puede vetar malas decisiones, así como leyes y reglas hechas de manera incompetente. Puede evitar que lleguen a existir leyes elaboradas de manera incompetente, pero no puede garantizar que las leyes elaboradas de manera competente lleguen a existir. El sufragio universal con veto epistocrático permite que se produzca un ciclo en el que la legislatura democrática aprueba leyes continuamente, pero ve cómo esas leyes son vetadas por el consejo epistocrático. El consejo no puede obligar al electorado o a sus representantes a actuar de manera competente cuando elabora leyes y reglas.

Dicho esto, en algunos casos la paralización puede aumentar la competencia de la toma de decisiones políticas. A fin de cuentas, la toma de decisiones apresurada es una fuente de incompetencia democrática. Como ha sostenido Weiner, siguiendo a Madison, las democracias con frecuencia toman malas decisiones en el calor del momento.^[328] La paralización ralentiza la toma de decisiones. Ayuda a que las pasio-

nes se tranquilicen y prevalezcan las cabezas frías. Como se ha señalado en el capítulo 2, la gente adolece de un sesgo de acción; es decir, la tendencia a actuar incluso cuando no se tiene suficiente información para hacerlo. A causa de este sesgo de acción, las democracias tienden a hacer demasiado en lugar de demasiado poco. Por lo tanto, la paralización, al menos en ocasiones, puede mejorar la toma de decisiones en general.

A los epistócratas les preocupa que en el sistema de sufragio universal el votante mediano esté mal informado y se muestre irracional con respecto a la política. Dado esto, en el sufragio universal los candidatos ganadores serán quienes apelen a los votantes mal informados. Pero el sufragio universal con veto epistocrático podría hacer que todos los candidatos ganadores fueran supervisados por un consejo epistocrático. Estos consejos podrían vetar rutinariamente a los peores candidatos. Esto podría causar una paralización, pero también podría obligar al electorado a educarse y generar mejores candidatos. Al eliminar a los malos candidatos de los cargos electos, el sufragio universal con veto epistocrático podría producir la legislación y las reglas de una manera más competente. El consejo epistocrático quizá no tendría que supervisar toda la legislación a diario, aunque mantendría el derecho a vetar toda esa legislación. Hay distintas maneras de institucionalizar este sistema, y algunas funcionarán mucho mejor que otras.

Hay algunos aspectos en los que el sufragio universal con veto epistocrático puede funcionar mejor que la epistocracia con sufragio restringido. El voto plural y el sufragio restringido son soluciones «por adelantado»: intentan cumplir el

principio de competencia restringiendo los derechos al voto y a presentarse a un cargo electo. El sufragio universal con veto epistocrático puede adoptar soluciones por adelantado y a posteriori. El consejo epistocrático puede vetar las malas elecciones, pero también puede vetar las leyes, reglas y órdenes ejecutivas malas.

El sufragio universal con veto epistocrático puede disfrutar de una mayor percepción de legitimidad que el sufragio restringido o la epistocracia con voto plural. Por incómoda que la gente se pueda sentir cuando un consejo epistocrático vete sus decisiones tomadas democráticamente, probablemente se sentiría aún menos cómoda permitiendo que un consejo epistocrático tomara las decisiones sin ella. Es probable que una democracia con un consejo epistocrático sea más estable en el tiempo que una epistocracia completa. López-Guerra señala que «la pérdida del derecho al voto, si es percibida como injusta, puede convertirse en una razón para la escalada de conflictos en tiempos difíciles».[329] La epistocracia con sufragio restringido no da el derecho al voto a todo el mundo. El sufragio universal con veto epistocrático, en cambio, da el derecho al voto a todo el mundo, pero pone un control a su poder.

¿Es realmente democrático el sufragio universal con veto epistocrático?

El sufragio universal con veto epistocrático podría no ser técnicamente una forma de epistocracia. Se trata de un caso fronterizo. Yo sostendré que no es menos democrático que la

revisión judicial. Muchos demócratas piensan que la revisión judicial es incompatible con la democracia, pero la mayoría no.^[330] La mayoría de los demócratas cree que es permisible imbuir a un cuerpo político con el poder de vetar las leyes que sean inconstitucionales o violen los derechos básicos de los ciudadanos. También cree que es aceptable que existan unas exigencias de competencia para servir en los tribunales. El Tribunal Supremo de Estados Unidos es una especie de consejo epistocrático.

La mayoría cree que una democracia puede institucionalizar la revisión judicial sin por ello transformarse en una no democracia. Los liberales con frecuencia mantienen que como la rama judicial (o la institución que lleve a cabo la revisión judicial) está sujeta a la supervisión y a los controles y contrapesos de otras ramas del gobierno, la revisión judicial es democrática y coherente con la legitimidad liberal. Aunque la rama judicial puede vetar o impedir el poder del electorado o de otras ramas del gobierno, no es completamente independiente. Los derechos que la rama judicial se encarga de proteger pueden ser limitados a cualesquiera derechos que estén consagrados en una Constitución democráticamente aprobada.

Como la mayoría de los demócratas considera que la revisión judicial es compatible con la democracia, alguien podría sostener que el veto epistocrático también es compatible con la democracia porque es análogo a la revisión judicial:

1. El sufragio universal con revisión judicial es compatible con la democracia.

2. En la revisión judicial, un cuerpo cognitivamente de élite es autorizado democráticamente para que veto las decisiones políticas de otros cuerpos, incluido el electorado.
3. En el sufragio universal con veto epistocrático, el consejo epistocrático, un cuerpo cognitivamente de élite, podría ser autorizado democráticamente para vetar las decisiones políticas de otros cuerpos, incluido el electorado.
4. Por lo tanto, el consejo epistocrático y la revisión judicial son análogos.
5. Además, si la revisión judicial es compatible con la democracia, también lo es un consejo epistocrático.
6. En consecuencia, un consejo epistocrático es compatible con la democracia.

Por supuesto, la primera premisa es controvertida. Hay muchos filósofos y teóricos políticos que creen que la revisión judicial es inherentemente antidemocrática, y por lo tanto no puede estar justificada.[\[331\]](#) Puede que tengan razón. Yo solamente quiero decir aquí que si consideras que la revisión judicial es democrática, entonces puedes también razonablemente pensar que el veto epistocrático es democrático.

Nótese que el argumento de la analogía no afirma que el veto epistocrático esté justificado por las mismas razones que se justifica la revisión judicial. No afirmo que los argumentos de los filósofos en favor de la revisión judicial también les comprometan a aceptar el veto epistocrático. El argumento de la analogía sólo sostiene que el veto epistocrático

co es suficientemente parecido a la revisión judicial, y que por lo tanto si la segunda es compatible con la democracia, también lo es el primero.

Veamos con más detalle las premisas dos y tres. El poder de la revisión judicial normalmente es detentado y ejercido por un tribunal. Los tribunales son cuerpos deliberativos formados por miembros de la élite cognitiva que tienen unas cualificaciones especiales. Con frecuencia, los tribunales tienen estrictos requisitos educativos, y sólo los ciudadanos con una educación legal suficiente pueden ser elegidos para desempeñar esos cargos. Por lo general, los jueces no son nombrados directamente. Pero sus cualificaciones son establecidas y controladas democráticamente, y con frecuencia los jueces son nombrados por medio de un proceso democrático representativo. Los tribunales con poder de revisión judicial pueden impedir o desestimar las decisiones y el poder de otros cuerpos, incluido el electorado. Por lo general, tienen la misión de mantener la esencia constitucional, que se establece democráticamente. Pueden incluso tener la misión de defender ciertos derechos, a pesar de que esos derechos no se enumeren explícitamente. Finalmente, cuando los tribunales vetan las decisiones del electorado o de sus representantes, el electorado o sus representantes pueden aplazar el veto con una decisión de la supermayoría (en Estados Unidos, por ejemplo, si un tribunal decide que una ley es inconstitucional, una supermayoría puede cambiar la Constitución después de un largo proceso de enmienda).

Esto es similar a un sistema de sufragio universal con veto epistocrático. Imaginemos que una democracia, por lo demás normal, crea un cuerpo deliberativo formado por una élite

cognitiva con cualificaciones explícitas. Por ejemplo, puede hacer que el consejo epistocrático se abra a todos los ciudadanos (potencialmente, a cientos de millones de miembros), siempre que éstos aprueben antes un examen de competencia. O puede requerir credenciales adicionales, como referencias sobre la personalidad, títulos universitarios, comprobaciones de la trayectoria y cosas parecidas. Los miembros del consejo epistocrático no tendrían por qué ser elegidos directamente, pero estarían sujetos a la supervisión democrática. La democracia imbuye al consejo epistocrático del poder de impedir o anular las decisiones y el poder de otros cuerpos, incluido el propio electorado (una democracia podría incluso consagrar el derecho a tener un gobierno competente en una carta de derechos en su Constitución). Podemos también imaginar que el electorado o sus representantes conservan el poder para anular o revocar el veto del consejo, siempre que se produzca una supermayoría suficientemente grande.

El sufragio universal con veto epistocrático parece captar lo que es deseable de la epistocracia sin ser una epistocracia. También capta gran parte de lo que es deseable de la democracia, y al mismo tiempo aporta un control sobre la irracionalidad y la incompetencia de la democracia.

El gobierno por oráculo simulado

Supongamos que, para cualquier asunto político, Pitias el Oráculo es más sabio, tiene mejores motivaciones y dispone de más conocimiento que cualquiera de nosotros. De hecho, es más sabio, tiene mejores motivaciones y dispone de más

conocimiento que todos nosotros, colectivamente. No importa el procedimiento de voto o de deliberación que los demás usemos, él es más fiable. Así que imaginemos que tenemos dos opciones:

- A. Le preguntamos a Pitias qué hacer y después lo hacemos.
- B. Deliberamos o votamos entre nosotros sobre qué hacer y después lo hacemos.

Pitias no es omnisciente y puede cometer errores. Pero, hipotéticamente, la opción A es superior a la opción B. Cuando no estamos de acuerdo con Pitias, es más probable que él tenga razón. En general, deberíamos hacer caso a su opinión. Si no estamos de acuerdo con él, probablemente estemos equivocados. Si no hacemos caso a Pitias —si no hacemos lo que dice que deberíamos hacer— entonces optamos por un procedimiento de decisión menos fiable en vez de uno más fiable. Aumentamos la probabilidad de desarrollar políticas dañinas e injustas. Si persistimos en mantener nuestras opiniones, será mejor que tengamos excelentes argumentos para pensar que éste es uno de los casos especiales en los que nosotros tenemos razón y él está equivocado.

En el mundo real no disponemos de ese oráculo. Pero ¿y si pudiéramos crear uno? Más específicamente, ¿y si pudiéramos simular que tenemos ese oráculo?

Como he mencionado en los capítulos 2 y 7, algunos científicos sociales como Althaus han demostrado que podemos estimar lo que el electorado preferiría si estuviera bien informado. Podemos dirigir sondeos que rastreen las preferencias

políticas de los ciudadanos y sus características demográficas, al tiempo que evaluamos su conocimiento político objetivo. Una vez tenemos esta información, podemos simular lo que sucedería si la demografía del electorado permaneciera inalterada, pero todos los ciudadanos fueran capaces de sacar la máxima nota en los exámenes sobre conocimiento político objetivo. Podemos determinar, con un elevado grado de confianza, lo que «el pueblo» querría si «el pueblo» entendiera de qué estamos hablando.

Supongamos que Estados Unidos celebrara un referéndum sobre si permitir que haya muchos más inmigrantes en el país. Saber si eso es una buena idea requiere un inmenso conocimiento de las ciencias sociales. Es necesario saber cómo afecta la inmigración a los índices de criminalidad, los sueldos domésticos, el bienestar de los inmigrantes, el crecimiento económico, los ingresos fiscales, los gastos del Estado del Bienestar, etcétera. La mayoría de los estadounidenses carece de este conocimiento; de hecho, como he mencionado en el capítulo 6, los datos nos dicen que están sistemáticamente equivocados.

Pero podríamos celebrar un referéndum sobre esa cuestión utilizando el método de la preferencia informada. Se permite que todos los ciudadanos voten para expresar sus preferencias políticas. A medida que los ciudadanos votan, recogemos su información demográfica codificada para que sea anónima. Aunque expresen sus opiniones, también deben hacer un examen públicamente aprobado sobre conocimiento político objetivo, historia básica y ciencias sociales. Todos estos datos se harán públicos, de modo que cualquier medio o centro de estudios políticos pueda analizarlos. En-

tonces podemos —a partir de los datos públicos disponibles y de métodos que cualquier científico social puede comprobar— simular lo que los votantes querrían si estuvieran bien informados. Lo que diga la sociedad informada va adelante.

Podríamos utilizar algo parecido para decidir las elecciones. Supongamos que hay una serie de candidatos de varios partidos políticos. Podemos pedir a los ciudadanos que nos den información demográfica codificada anónimamente y que después hagan un examen de conocimiento político básico y objetivo. Luego los ciudadanos ordenan a los candidatos del más al menos preferido. Basándonos en esos datos, podemos determinar cómo la sociedad ordenaría a esos candidatos si estuviera bien informada. El candidato que quede el primero gana.

¿Quién decide qué es la competencia?

Una epistocracia intenta distribuir el poder de acuerdo con el conocimiento real. En casi cualquier cuestión algunas personas son objetivamente más competentes que otras. No es una cuestión subjetiva que Albert Einstein entendía la física mejor que una persona media, que mi fontanero entiende la fontanería mejor que yo o que Chong entiende la psicología política mejor que mi madre. Sin duda, hay casos difíciles, pero muchas de las comparaciones (o quizá la mayoría de ellas) son fáciles.

Muchos demócratas están de acuerdo. Estlund afirma que «eliminar los asuntos correctos del control democrático y

entregárselos a los expertos adecuados llevaría a mejores decisiones políticas y más justicia y prosperidad».[332] Acepta que las epistocracias bien gestionadas probablemente funcionarían mejor que las democracias bien gestionadas, y está de acuerdo en que algunos ciudadanos tienen más conocimiento moral y político que otros.[333] Estlund llega a decir que no sería razonable negar que algunos saben más que otros. No sería razonable creer que de hecho todo el mundo es igualmente competente para gobernar.

Naturalmente, esto tiene un problema: la gente no se pone de acuerdo en quién sabe más que los demás ni en quiénes son los expertos. Como denuncia Estlund, «el truco es saber [...] de qué expertos fiarse para cada cuestión». Añade que «cualquier persona o grupo en particular que sea presentado como experto se vería sujeto a [...] controversia».[334]

El hecho de que algo sea controvertido no significa que no tenga un fondo de verdad. Ni tampoco significa que no sepamos cuál es la verdad. La gente discute toda clase de cosas — la biología evolutiva, la microeconomía o el problema de Monty Hall— que algunos de nosotros sabemos.

El problema es que en el mundo real vamos a tener que poner en manos de alguien la tarea de decidir quién es competente. Esa persona podría ser incompetente para decidir quién es competente, o podría utilizar su poder de mala fe.

En la realidad, supongo que se produciría una batalla política para controlar qué entra en el examen de cualificación para votantes. De la misma manera que los congresistas manipulan las fronteras de los distritos para asegurarse de que ganarán, podrían intentar controlar el examen en su propio beneficio. En Estados Unidos, el Partido Demócrata tiene in-

centivos para hacer que el examen sea fácil, mientras que el Republicano tiene incentivos para hacer que el examen sea moderadamente difícil, pero no demasiado difícil. Sin duda, ese examen se vería sujeto a usos indebidos, igual que se abusa de los procedimientos democráticos en el mundo real. La cuestión es hasta qué punto se abusaría del sistema.

Imaginemos que tengo razón en que la elección entre democracia y epistocracia es instrumental, no procedimental. Si es así, la pregunta es: en una sociedad dada, ¿funcionaría mejor la epistocracia, con cualquier grado de abuso y fracaso gubernamental que se produjera en esa sociedad, que la democracia, con cualquier grado de abuso y fracaso gubernamental que se produjera en esa sociedad? Si la respuesta es «sí», entonces estoy a favor de la epistocracia para esa sociedad. Si la epistocracia, con todos sus problemas, funciona mejor que la democracia, con todos sus problemas, entonces debemos preferir la epistocracia. No estoy sosteniendo, y no es necesario hacerlo, que la epistocracia vaya a carecer de problemas.

Estlund, por ejemplo, denuncia que durante la era de la segregación racial, los gobiernos privaban a los negros del derecho al voto al exigirles que aprobaran exámenes de alfabetización que eran prácticamente imposibles de superar.^[335] Los gobiernos afirmaban que esos exámenes tenían una finalidad epistocrática, cuando en realidad sólo tenían una finalidad racista. Esos exámenes eran administrados de mala fe. Estaban diseñados para que fueran imposibles de aprobar, y no se exigía a los blancos que los hicieran. El hecho de que los gobiernos los utilizaran para ocultar su racismo tras un disfraz epistocrático no demuestra que los exámenes episto-

cráticos sean inherentemente objetables. De una manera similar, si resultara que las licencias para ejercer la medicina —que nominalmente se supone que protegen a los pacientes de los profesionales incompetentes— se distribuyen de una manera racista, o que los exámenes médicos se administran de una manera racista, eso no demostraría que la licencia para ejercer la medicina sea inherentemente objetable. La pregunta que tendríamos que hacernos sobre un examen así es hasta qué punto hoy se podría abusar de él, y cuáles serían los efectos de ese abuso.

El principio de competencia puede formularse como un eslogan. «Poder: utilízalo bien o piérdelo». Cuando un gobierno tiende a ser incompetente para gobernar determinadas cuestiones, pierde el derecho a gobernar sobre esas cuestiones. No he sostenido que las democracias sean incompetentes para resolver todas las decisiones, ni que todas las acciones que emprenden los gobiernos democráticos sean incompetentes. Las evidencias sugieren que el electorado es competente en algunas cuestiones y malo en otras. El principio de competencia sólo excluye la toma de decisiones democrática en el segundo caso.

Las democracias podrían ser en sí mismas competentes para decidir sobre la naturaleza de la competencia política. Quizá los ciudadanos tienen el conocimiento y la racionalidad suficientes para escoger entre diversas concepciones de la competencia política. La toma de decisiones democrática podría ser una manera justa y fiable de decidir qué es ser competente. Si fuera así, deberíamos utilizar el método de decisión democrática para escoger una concepción legal de la competencia política, y después utilizar esa concepción

para decidir a quién se le permite votar. Desde el punto de vista de la mayoría de los demócratas, esto será visto como un resultado peligroso. Si todo sale bien, se permitirá, o incluso se exigirá, a las democracias que utilicen procedimientos democráticos para establecer una especie de epistocracia.

El ciudadano medio podría establecer una teoría concreta y razonable de la competencia. La mayoría de los ciudadanos tiene intuiciones correctas y razonables sobre la competencia política. El ciudadano medio puede contar razonablemente la diferencia entre un buen y un mal miembro de un jurado, entre un votante bien informado y uno ignorante, entre un parlamentario incompetente y uno competente, o entre un fiscal competente y uno incompetente. Si le pidiéramos a la democracia que intentara hacer efectivo el principio de competencia elaborando una definición legal de la competencia política, probablemente ofrecería una respuesta bastante buena y razonable; es decir, una respuesta en el marco de las ideas aceptables. De modo que si nos estamos preguntando cómo diseñar un examen de cualificación del votante, ¿por qué no dejar que la democracia decida?

Esto podría parecer una decisión extraña. Se podría objetar que si los ciudadanos son competentes para decidir qué es la competencia, ¿por qué no son en consecuencia competentes para escoger a buenos candidatos para los cargos?

La respuesta es que a los ciudadanos les resulta mucho más fácil articular una idea concreta de competencia política que identificar y votar a los candidatos competentes. El ciudadano medio probablemente es capaz de elaborar una buena teoría de la competencia política, aunque luego sea incompetente a la hora de aplicar su propia teoría.[336] Hasta

los votantes muy sesgados e ideológicos pueden describir lo que hace que un candidato sea bueno. La literatura empírica sobre la irracionalidad y la ignorancia de los votantes no dice que los votantes tengan malos estándares, sino que son malos aplicando baremos razonables.[337]

No hay nada raro en esto. De una manera semejante, casi cualquiera puede dar una descripción excelente y concreta de cómo sería una buena pareja sentimental. Le pregunté a mi hijo de ocho años qué hace que alguien sea un buen marido o una buena esposa, y me dio una respuesta tan buena como la que podría haber leído en una revista especializada en psicología. A pesar de que sea fácil describir los estándares que hacen que alguien sea una buena o una mala pareja, muchos de nosotros seguimos teniendo malas relaciones. Tenemos malas relaciones no porque tengamos creencias irracionales sobre lo que hace que alguien sea una buena pareja, sino porque somos malos aplicando nuestros baremos a la gente real.

Esto parece describir también a los votantes. Los votantes saben que no deberíamos culpar a los senadores por el tiempo que hace. Pero cuando los votantes votan, tienden a castigar a quienes ostentan un cargo por el mal tiempo, aunque sepan que los senadores no son culpables.[338] Los votantes saben que no se puede culpar a los políticos de acontecimientos internacionales que escapan a su control. Pero cuando los votantes votan, castigan a quienes desempeñan un cargo por acontecimientos internacionales que escapan a su control.[339] Los votantes saben que los candidatos más guapos no son, por ser guapos, mejores candidatos, pero aun así tienden a votar a los más guapos.[340] Además, los vo-

tantes saben que los mentirosos corruptos no deberían ser elegidos como presidente, pero con frecuencia tienen dificultades para determinar qué candidatos son mentirosos corruptos. Los votantes son más fiables y responsables cuando se les pregunta qué características debe tener un buen candidato que cuando se les pide que identifiquen a los buenos candidatos reales. Son mejores articulando estándares que aplicándolos.

Las preguntas sobre la competencia son fáciles. Las preguntas sobre la política económica o exterior son mucho más difíciles. Requieren tener conocimientos especializados y en ocasiones formación académica. Como hemos visto en los capítulos anteriores, los ciudadanos cometen errores sistemáticos sobre este tipo de cuestiones. De modo que hay buenas razones para considerar que la democracia es incompetente para decidir ciertas medidas económicas y de carácter político y, sin embargo, podría ser competente para decidir qué es la competencia.

Hay muchos métodos democráticos para escoger una concepción de la competencia política. El Parlamento podría presentar una serie de definiciones legales de competencia para que se sometieran a un referéndum público. O los ciudadanos podrían formar un consejo de la competencia, que a su vez elaboraría una definición legal de la competencia. O el gobierno podría utilizar votos deliberativos. Es decir, podría seleccionar al azar a unos cuantos cientos de ciudadanos, pedirles que deliberaran sobre la naturaleza de la competencia y después que elaboraran una definición concreta de la competencia política. O bien, una democracia podría imitar el sistema medieval veneciano para seleccionar al dogo (el líder

vitalicio de Venecia). El sistema veneciano alternaba la demarquéa (la elección mediante sorteo) y el voto.[\[341\]](#)

La objeción demográfica

Como se ha señalado en el capítulo 2, el conocimiento político no está distribuido equitativamente entre todos los grupos demográficos. De media, los blancos saben más que los negros, la gente del nordeste sabe más que la del sur, los hombres saben más que las mujeres, la gente de mediana edad sabe más que los jóvenes y los viejos, y la gente de ingresos altos sabe más que los pobres. En general, las personas que ya se encuentran en una situación favorecida están mucho mejor informadas que las desfavorecidas. La mayoría de las mujeres negras pobres, al menos ahora mismo, suspenderían incluso un examen de cualificación para votantes poco exigente.

Esto nos lleva a lo que podemos llamar la objeción epistocrática a la democracia:

En cualquier sistema epistocrático realista es probable que la gente que ya pertenece a determinados grupos privilegiados adquiera más poder que la gente que pertenece a ciertos grupos desfavorecidos. La epistocracia, pues, probablemente dará lugar a medidas políticas injustas que servirán a los intereses de los privilegiados en lugar de a los de los desfavorecidos.

Parece una objeción importante. Creo que hay parte de verdad en ella, pero no es tan convincente como parece a primera vista. (Nótese también que el sorteo del derecho al voto de López-Guerra evita por completo la objeción.) En

primer lugar, tengamos en mente que incluso en las democracias a ciertos grupos les va mejor que a otros, y que los gobiernos favorecen unos intereses más que otros. De modo que la objeción demográfica debería entenderse no como un argumento que sostiene que las epistocracias del mundo real no serán perfectamente justas —por supuesto que tendrán fracasos—, sino que serán peores que las democracias, al menos en este sentido.

Pero dicho esto, esta objeción se basa en una serie de suposiciones cuestionables. Parece presuponer, para empezar, que los votantes votarán en su propio interés o en el del grupo al que pertenecen. Pero como ya se ha comentado en el capítulo 2, eso es falso. La mayoría de los votantes vota por lo que percibe como el bien común nacional. Si sólo pudiera votar un pequeño número de votantes —por ejemplo, cien—, creo que votarían de una manera egoísta. Pero mientras en el sistema epistocrático como mínimo tengan derecho al voto miles de ciudadanos o más, las pruebas indican que probablemente votarán de manera sociotrópica.[\[342\]](#)

En segundo lugar, asume que los ciudadanos desfavorecidos —aquellos que tendrán menos poder en un régimen epistocrático— saben votar de manera que se promuevan sus propios intereses. Eso probablemente es falso, como se ha mencionado en el capítulo 2. Estos votantes pueden saber qué clase de resultados favorecería sus intereses, pero a menos que tengan un enorme conocimiento de las ciencias sociales, es poco probable que sepan a qué políticos o qué medidas políticas votar para que den pie a esos resultados preferidos.

Se podría afirmar que mientras voten muchos miembros de un mismo grupo los políticos introducirán medidas políticas que sirvan a sus intereses, aunque éstas no sean las medidas que el grupo prefiere, incluso si la gente de dichos grupos carece del conocimiento necesario para evaluar si los políticos los están ayudando o perjudicando. Si esta opinión fuera cierta, yo estaría a favor de la democracia, porque esto significaría que la ignorancia democrática es básicamente inofensiva. Pero los políticos tienden a dar a los ciudadanos lo que éstos quieren, y no lo que es bueno para ellos.

Si Estados Unidos empezara a utilizar ahora el examen de cualificación para votantes y me encargara a mí que lo diseñara, creo que las personas que aprobarían el examen serían desproporcionadamente hombres blancos, de clase media-alta y alta, educados y con empleo. El problema aquí no es que yo sea racista, sexista o clasista. Por supuesto, mis credenciales morales son impecables, y en los test de sesgo implícito, puntúo por debajo de la persona media en varias desviaciones estándar. El problema sería que existen injusticias subyacentes y problemas sociales que tienden a hacer que algunos grupos sociales tengan más probabilidades de disponer de ese conocimiento que otros. Mi idea es que en lugar de insistir en que todo el mundo vote, deberíamos solventar esas injusticias subyacentes. Tratemos la enfermedad, no los síntomas. Como hemos visto en capítulos anteriores, los votantes poco informados y los muy informados prefieren sistemáticamente distintas medidas políticas, y también distintas maneras de abordar esas injusticias subyacentes. En Estados Unidos, excluir al 80 por ciento inferior de los votantes blan-

cos del voto podría ser justo lo que necesitan los negros pobres.

El argumento conservador en favor de la democracia

Si deberíamos preferir la epistocracia a la democracia es en parte una cuestión empírica que no soy totalmente capaz de responder. Podemos estudiar lo mal que se comportan los votantes, y en consecuencia determinar las mejoras potenciales que la epistocracia podría acarrear. Pero no estamos seguros de cómo funcionarían esas medidas epistocráticas. Hay buenas razones para pensar que la epistocracia generaría mejores resultados que la democracia con sufragio universal, pero también hay razones para preocuparse de que no sea así.

Pensemos, a modo de analogía, en lo débiles que eran los argumentos en favor de la democracia a mediados de la década de 1790. La Revolución francesa debía sustituir lo que era claramente un régimen injusto por otro mejor. Al final, el resultado fue desastroso. Llevó a la guerra, a la tiranía de las masas, al caos, a las ejecuciones masivas y, en última instancia, al ascenso de Napoleón. Aunque el reinado de Luis XVI era injusto e inefectivo, a los franceses quizá les habría ido mejor si le hubieran aguantado, en vez de tratar de sustituirlo por algo mejor.

El político irlandés Edmund Burke escribió una famosa serie de cartas que reflejaron lo que había salido mal. Le preocupaba que la gente fuera imperfecta, y que hubiera límites a

la justicia que podemos esperar conseguir. Se quejaba de que los seres humanos no son lo suficientemente listos para rehacer la sociedad desde cero. Burke pensaba que los fracasos de la Revolución francesa nos enseñaban que muchas instituciones y prácticas que nos parecen injustas cuando se reflexiona filosóficamente sobre ellas resultan tener una finalidad útil. Esta finalidad nos resulta ajena, y no la descubrimos hasta que hemos destruido las instituciones. Para entonces, es demasiado tarde. La sociedad y la civilización son frágiles. La sociedad se mantiene unida no por la razón sino por las creencias irracionales y las supersticiones, incluyendo las creencias irracionales en la autoridad y el patriotismo.

Ahora esta clase de ideas se llaman con frecuencia «conservadurismo burkeano». La idea básica es que debemos ser extremadamente cautelosos cuando hacemos cambios radicales en las instituciones existentes. La sociedad es compleja —más compleja que lo que nuestras simples teorías pueden manejar— y nuestros intentos de arreglar las cosas con frecuencia tienen consecuencias inesperadas y nocivas. Esas instituciones pueden parecer injustas, pero al menos tienen un historial de lo bien que lo hayan podido hacer. Además, las instituciones legales y políticas actuales han evolucionado durante generaciones; de hecho, se han adaptado. Del mismo modo que debemos ser reacios a interferir en un ecosistema, el conservador burkeano cree que deberíamos ser reacios a sustituir los sistemas políticos existentes. La experimentación con nuevas formas de gobierno es peligrosa.

Las preocupaciones de Burke sobre la Revolución francesa parecen sólidas. A finales de 1793 una persona razonable podía llegar a la conclusión de que sustituir la monarquía por

alguna forma de república democrática era una mala idea. Los excolonos británicos que vivían en los nuevos Estados Unidos en ningún aspecto evidente estaban mejor de lo que habían estado bajo el gobierno británico, y la república francesa era un infierno. Dicho esto, en los más de doscientos años transcurridos desde entonces, hemos sustituido la mayoría de las monarquías por democracias, y en general ha sido para bien. Se podría aplicar un argumento parecido para la epistocracia. O quizá no.

A Burke le preocupaba rehacer la sociedad de arriba abajo de golpe. No estaba en contra de pequeñas mejoras aquí y allá. Tendía a estar a favor de pequeños experimentos.

Como no estamos seguros de las consecuencias, pero tenemos razones para esperar que sean positivas, al principio podríamos experimentar con los sistemas de examinación de votantes a una escala relativamente pequeña. Por ejemplo, quizá lo mejor sería que un estado de Estados Unidos probara primero el sistema. Lo ideal sería empezar por un estado relativamente no corrupto, como New Hampshire, en vez de por uno corrupto como Luisiana. Si el experimento funcionara, entonces las reglas podrían escalarse.

De una manera similar, recordemos que hace algunos cientos de años teníamos poca experiencia con la democracia. Algunos exigían una democracia en parte porque creían que tendería a producir resultados mejores y más justos que los de la monarquía. A otros les preocupaba que las democracias fueran aún más corruptas o que se vinieran abajo y se sumieran en el caos. Teniendo en cuenta su falta de experiencia, un demócrata podría haber defendido razonablemente experimentar con la democracia a una escala relativa-

mente pequeña, y después escalarla sólo si el experimento funcionaba.

La democracia, tal como la practicamos, es injusta. Expone a personas inocentes a elevados grados de riesgo porque ponemos su destino en manos de decisores ignorantes, mal informados, irracionales, sesgados y a veces inmorales. La epistocracia podría ser capaz de solventar este problema. Si la epistocracia funciona mejor, deberíamos apostar por la epistocracia.

Pero es posible que la epistocracia no funcione mejor. O puede ocurrir que el intento de transición a la epistocracia sea demasiado costoso o peligroso, y entonces desde donde estamos no podamos llegar hasta ahí. Al final, pues, el mejor argumento en favor de la democracia es el conservadurismo burkeano. La democracia no es un sistema social completamente justo, pero es demasiado arriesgado y peligroso intentar sustituirlo por otra cosa.[\[343\]](#)

El conservadurismo burkeano nos dice que tengamos cuidado, pero también tenemos que tener cuidado con el conservadurismo burkeano. El conservadurismo burkeano nos advierte de que los intentos de mejorar las cosas pueden empeorar las cosas. Es cierto que el mundo es complicado y que los experimentos pueden explotar en la cara. Pero podemos repetir esta clase de razonamiento ante cualquier propuesta de cambio.

Capítulo 9

Enemigos cívicos

La mayor parte de mis conciudadanos y de la gente en todo el mundo son meros desconocidos. Puede que no me importen mucho como individuos. Pero cuando pienso en el papel que ejercen en la sociedad civil o en la economía de mercado, me doy cuenta de que gracias a ellos a mí me va mejor. La persona media en el mundo, con su papel en la sociedad civil o el mercado, tiene un efecto pequeño en mi vida, pero ese efecto es positivo. Me va mejor con esa persona que sin ella.

Por desgracia, la política tiende a cambiar eso. La política amenaza la idea de respeto y consideración mutuos.

La política nos hace vernos como enemigos

Los filósofos políticos a veces describen la política como una esfera de amistad cooperativa.[\[344\]](#) Los filósofos a veces

imaginan el discurso político como un debate filosófico idealizado: «¡Ven, determinemos juntos lo que la justicia requiere! Ah, sí, te concedo que tu argumento es el mejor. Gracias por sacarme de mi error. ¡Hagámoslo como tú propones!». La política en el mundo real raramente es así (tampoco lo son los debates filosóficos). La política tiende a hacer que nos odiamos mutuamente, aun cuando no debería. Tendemos a dividir el mundo en gente buena y mala. Tendemos a ver el debate político no como una disputa razonable sobre cómo conseguir nuestros objetivos compartidos de la mejor manera, sino más bien como una batalla entre las fuerzas de la luz y la oscuridad.

Es especialmente extraño que la discusión política mayoritaria sea tan acalorada y apocalíptica, visto lo poco que hay en juego. Los republicanos y los demócratas discrepan en muchas cosas, pero en el espacio lógico de las posibles posturas políticas no sólo están en el mismo sistema solar, sino también en el mismo planeta. No están debatiendo profundas cuestiones existenciales sobre la justicia, sino disputas superficiales sobre la forma exacta de una sociedad que aceptan mutuamente. Ambos se han puesto de acuerdo en comprar un Toyota Camry, y ahora sólo están discutiendo si comprarlo híbrido o con los detalles deportivos.

Sus disputas son pequeñas. ¿Deberíamos aumentar la tasa marginal superior del impuesto sobre la renta un 3 por ciento? ¿Deberíamos dejar el sueldo mínimo donde está o aumentarlo tres dólares la hora? ¿Deberíamos pagar un billón de dólares al año por la educación o 1,2 billones? ¿Debería exigirse a los empleadores que paguen los anticonceptivos a sus empleadas, o las mujeres que trabajan para empresas fa-

miliares con propietarios fundamentalistas deberían pagar entre diez y quince dólares de su bolsillo cada mes?

Nuestro tribalismo político inunda y corrompe nuestro comportamiento fuera de la política. Veamos la investigación que en este sentido han llevado a cabo los politólogos Shanto Iyengar y Sean Westwood. Iyengar y Westwood querían determinar si el sesgo político afecta, y en qué medida, a la manera en que la gente evalúa a los candidatos para un puesto de trabajo. Llevaron a cabo un experimento en el que pidieron a mil sujetos que evaluaran lo que se les dijo que eran los currículums de estudiantes que terminaban el instituto. Iyengar y Westwood elaboraron cuidadosamente dos currículums básicos, uno de los cuales era claramente mejor que el otro. Etiquetaron al azar a los candidatos al puesto de trabajo como republicanos o demócratas, y también al azar determinaron si los candidatos eran mejores o peores. Al mismo tiempo, establecieron si los sujetos —las personas que evaluaban a los candidatos— eran republicanos convencidos o moderados, independientes, o demócratas convencidos o moderados.

Con este experimento, Iyengar y Westwood podían responder a preguntas como: ¿Con qué intensidad, si acaso, un evaluador republicano favorecería a un candidato al trabajo también republicano por encima de un candidato al trabajo demócrata con las mismas cualificaciones? O, si un evaluador demócrata tuviera que escoger entre un demócrata menos cualificado y un republicano más cualificado, ¿cuál preferiría? Recordemos que los sujetos no están escogiendo candidatos políticos. No están votando. Sólo se les está pregun-

tando qué candidato sería mejor para un trabajo en el sector privado.

Los resultados son deprimentes: un 80,4 por ciento de los sujetos demócratas escogió al candidato al puesto de trabajo demócrata, mientras que un 69,2 por ciento de los republicanos escogió al candidato republicano. Incluso cuando el candidato republicano estaba claramente más cualificado, los demócratas continuaron escogiendo al candidato demócrata en un 70 por ciento de las ocasiones. Consideraron que «la cualificación del candidato no ha tenido un efecto significativo en la parte ganadora».[345] En otras palabras: a los evaluadores no les importó lo cualificados que estuvieran los candidatos; sólo se preocuparon por las ideas políticas de los candidatos al puesto.

Éste es un comportamiento irresponsable y corrupto. Pero es exactamente la clase de comportamiento que uno podría esperar de los *hooligans*. La política nos hace peores.

¿Por qué los evaluadores tenían prejuicios tan descarados? Quizá tenga que ver con la confianza. Los economistas experimentales utilizan lo que llaman un «juego de confianza» para determinar qué factores influyen en la predisposición de la gente a corresponder a los demás y a fiarse de ellos. Al principio del juego, el organizador da al primer jugador, llamado «el donante», diez dólares. El donante tiene la opción de quedarse todo el dinero para él o dar la cantidad que le parezca a un segundo jugador, «el receptor». La cantidad que el donante da se multiplica por tres, de modo que si el donante da cinco dólares, el receptor recibe quince dólares. El receptor puede quedarse todo este dinero para él o devolver la cantidad que quiera al donante. Si jugaran dos perso-

nas plenamente fiables y confiadas, el donante daría los diez dólares al receptor y éste le devolvería la mitad (quince dólares) al donante.

Iyengar y Westwood descubrieron que las diferencias en la afiliación política reducen la confianza mutua en el juego de la confianza. En un experimento, descubrieron que los donantes demócratas dan a los receptores republicanos un 13 por ciento menos de lo que dan a los receptores demócratas. Los donantes republicanos dan a los receptores demócratas un 5 por ciento menos de lo que dan a los receptores republicanos. Pueden parecer cantidades pequeñas, pero en el mismo experimento Iyengar y Westwood no vieron que las diferencias raciales provocaran ningún efecto en la confianza: los blancos y los negros no confían menos en la gente de otra raza que en la suya.[\[346\]](#) De modo que su experimento se puede interpretar como una prueba de que la política es más divisiva que la raza, y de que nuestra disponibilidad o capacidad para suprimir el desdén mutuo que surge del desacuerdo político es menor que nuestra disponibilidad o capacidad para reprimir nuestros sesgos raciales.

Si el tamaño de este efecto parece pequeño, recordemos que estos juegos están diseñados para castigar a los jugadores por sus prejuicios. Los jugadores se juegan algo. Si el donante subestima la fiabilidad del receptor, gana menos dinero. Por lo tanto, podríamos esperar que en estos juegos la gente muestre menos prejuicios de los que en realidad tiene.

Por el contrario, la cabina de votación y el foro democrático no castigan a los votantes por caer en esos sesgos. Como los votos individuales no importan y odiar a los demás es divertido, los votantes tienen todos los incentivos para votar

de maneras que expresen sus sesgos tribales.[347] En el juego de la confianza si yo infravaloro la fiabilidad de los republicanos, pierdo dinero. En la cabina de votación puedo permitirme creer en la intolerante fantasía de que, por ejemplo, los republicanos se oponen al aborto legal porque odian a las mujeres, o que los demócratas quieren permitir que se quemé la bandera porque odian Estados Unidos.

En un reciente comentario sobre su investigación, el teórico del derecho Cass Sunstein señala que en 1960 sólo un 4 o 5 por ciento de los republicanos y los demócratas decía que estarían «descontentos» si sus hijos se casaran con miembros del partido rival. Ahora, un 49 por ciento de los republicanos y un 33 por ciento de los demócratas reconocen que estarían descontentos.[348] Sunstein dice que ahora el partidismo explícito —el prejuicio contra la gente de un partido político distinto— es más común que el racismo explícito. De hecho, parece que el partidismo «implícito» también es más fuerte que el racismo implícito.[349] (Parte de esto, presumiblemente, se debe a que los partidos están más polarizados ahora que en el pasado.) Los descubrimientos como éste son inquietantes. Al menos algunas personas mantienen discusiones honestas y de buena fe sobre cómo desarrollar valores morales compartidos o sobre qué requieren la moralidad y la justicia. Deberíamos ser capaces de mantener estas discusiones sin vernos unos a otros como enemigos. Sin duda, algunos desacuerdos morales van más allá de lo aceptable. Si alguien defiende el Holocausto podemos estar de acuerdo en que no es una buena persona. Pero los desacuerdos sobre si el sueldo mínimo hace más mal que bien no son un motivo para la desconfianza mutua.

Estamos predispuestos a ver a los argüidores políticos como estúpidos y malos en vez de como gente con la que simplemente tenemos un desacuerdo razonable. En conjunto, esto obra en favor de desconectar de la política. Si queremos que la gente vea a nuestros conciudadanos como amigos, como personas implicadas en un empeño cooperativo por el beneficio mutuo y lo contrario a un enemigo, deberíamos querer que eviten la política tanto como sea posible.

Dos maneras en que la política nos convierte en verdaderos enemigos

El problema con la política es aún más profundo que eso. No es solamente que la política nos haga ver a los demás como enemigos cuando no debiera ser así. En realidad, la política tiende a meternos en auténticas relaciones de enfrentamiento. Nos convierte en verdaderos enemigos de los demás. De hecho, la estructura de la política democrática me da motivos para despreciar a la mayor parte de mis conciudadanos políticamente activos; incluso, sostendré, a la mayor parte de los ciudadanos que comparten mis creencias políticas. El día de las elecciones, cuando mis vecinos votan, se convierten en mis enemigos y yo me convierto en el suyo. Según una definición común, un enemigo es aquella persona que me odia, que conscientemente me desea el mal y trabaja para hacerme daño. Sólo una minoría de las personas que participan en la política puede ser considerada mi enemigo en este sentido. Como hemos visto en el capítulo 2, la mayor parte de los votantes vota por lo que percibe como el interés na-

cional. Quiere ayudar de verdad y cree sinceramente que está votando de una manera que hace que las cosas sean mejores, y no peores, para sus conciudadanos. Los motivos de los votantes parecen puros y buenos. Unos cuantos de mis conciudadanos quieren utilizar el proceso político para dañarme a mí o a gente como yo. Pero la mayoría no piensa así. Puede desagradarles que yo tenga ideas contrarias a las suyas, pero no votan de una manera que crean dañina para mí.

Pero hay otros dos sentidos en los que la política nos convierte en enemigos. En primer lugar, la política tiende a convertirnos en lo que llamaré «enemigos situacionales». La política es un juego de suma cero con ganadores y perdedores. Crea relaciones de enfrentamiento en las que tenemos razones para oponernos mutuamente y socavar los intereses del otro, aunque no tengamos razones intrínsecas para tener aversión por los demás. En segundo lugar, hay un sentido en el cual la mayoría de mis conciudadanos quiere hacerme daño, aunque ellos no dirían que tienen ese deseo. Quieren hacer cosas que de hecho nos perjudican a mis hijos y a mí, aunque deseen ayudar. Las decisiones políticas son trascendentales, pero en el mundo real la mayoría de la gente implicada en la política no es capaz de tomar esas decisiones con el grado adecuado de cuidado y competencia. Me exponen a un riesgo indebido. Del mismo modo que tengo razones para odiar a un conductor negligente y borracho que nos pone en peligro a mis hijos y a mí, tengo razones para odiar a la mayoría de mis conciudadanos cuando se implica en la política. O eso sostendré yo.

Los enemigos situacionales

Hay escenarios en los que nos convertimos en enemigos de los demás, aunque no tengamos razones intrínsecas para que exista una aversión mutua.

Pensemos en el «estado de naturaleza» del filósofo Thomas Hobbes, tal como se describe en *Leviatán*. El estado de naturaleza es el escenario hipotético en el que los seres humanos viven fuera de la sociedad y la civilización. Hobbes sostiene que como la gente en el estado de naturaleza carece de mecanismos para imponer el cumplimiento de los contratos o mantener a los depredadores a raya, nadie confiaría en nadie. Defiende que sin ni siquiera un nivel básico de confianza mutua, el estado de naturaleza se convertiría en una guerra de todos contra todos. La vida bajo esas condiciones, concluye, sería «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».[350] En el estado de naturaleza, piensa Hobbes, nos convertimos en los enemigos de los demás, aunque en mejores situaciones estaríamos en paz o incluso seríamos amigos.

O imaginemos que tú y yo somos delincuentes condenados en la antigua Roma. Ninguno de nosotros ha hecho nada moralmente malo. Al contrario, imaginemos que hemos sido condenados por cosas que no deberían ser delito: tú te negaste a adorar a Júpiter y yo ayudé a unos esclavos a escapar de sus dueños. Los bárbaros romanos, siempre sedientos de sangre, nos obligan a luchar a muerte como gladiadores. En el momento en que cogemos nuestros garrotes, nos convertimos en enemigos. Yo no tengo inherentemente nada contra ti. Fuera del circo, podrías incluso caerme bien, o serías mi amigo o mi socio. Pero en el circo estamos obligados a entrar

en conflicto. Es o tú o yo. Los dos queremos al otro muerto. Tú te conviertes en (lo que podríamos llamar) mi enemigo situacional: alguien a quien tengo razones para resistirme y atacar no por quién eres ni por lo que has hecho sino solamente porque nuestra situación nos coloca el uno contra el otro.

El problema de cada uno de estos escenarios es que estamos atrapados en un juego de suma cero involuntario y trascendental. En economía, un juego de suma cero es una situación o interacción en la que una persona sólo puede ganar si otras personas pierden, y una persona sólo puede ganar en la medida en que otras pierden.

El póquer, por ejemplo, es un juego habitual de suma cero. Yo sólo puedo ganar tanto dinero como pierdan los otros jugadores de la mesa. Pero el póquer es un juego de suma cero mucho más agradable que la política. Cuando he jugado al póquer, lo he hecho de manera voluntaria, no reclutado. No me molesto con los demás jugadores, ni siquiera cuando pierdo dinero, porque yo he decidido jugármelo. Cuando se trata de las decisiones políticas soy un recluta y no un voluntario. Puedo escoger no jugar al póquer, pero no puedo, por ejemplo, escoger no financiar la Agencia de Seguridad Nacional, la invasión de Iraq, el bombardeo de Siria o la criminalización de la marihuana. No quiero que el presidente actual, sea quien sea cuando estés leyendo este libro, esté al mando, pero no puedo simplemente escoger no tenerlo como gobernante, al menos no sin desarraigar a mi familia y huir del país con un gran coste personal.

En las próximas secciones, sostengo que los siguientes rasgos del proceso de toma de decisiones políticas en demo-

cracia tienden a convertirnos en enemigos situacionales:

- Las decisiones políticas implican un «número de opciones limitado». En la política, normalmente sólo hay un puñado de opciones viables.
- Las decisiones políticas son «monopolísticas»: todo el mundo tiene que aceptar la misma decisión.
- Las decisiones políticas se imponen «contra la voluntad» por medio de la violencia.

Como las decisiones políticas son limitadas, monopolísticas y se imponen por medio de la violencia, el proceso de toma de decisiones políticas tiende a ser un sistema conflictivo.

Las opciones políticas son limitadas y monopolísticas

Imaginemos que estás en un concesionario para comprar un nuevo sedán. En Estados Unidos, tienes más de trescientos nuevos modelos entre los que escoger, con precios que van de menos de doce mil dólares a bastante más de cuatrocientos mil. No toda la gente que quiere un coche de cuatro puertas quiere lo mismo. La potencia y la conducción son importantes para mí, pero no para mi hermano gemelo. Él sólo quiere el medio más barato para ir de A a B.

Así pues, ¿cuál es el mejor sedán? No hay una respuesta verdadera; sólo hay coches mejores y coches peores para distintas personas. Para una, un BMW serie 3 será el mejor. Para otra, el Mazda 3 puede ser el mejor. Incluso el deprimente Nissan Versa puede ser el mejor para alguien. Aunque puede que para cada uno de nosotros haya un sedán que sea el mejor, no existe un mejor coche para todos nosotros.

¿Y si en lugar de preguntar cuál es el mejor sedán, preguntamos cuál es la mejor sociedad, cuáles son las mejores instituciones y leyes, y quiénes serían los mejores líderes? ¿Hay alguna razón para pensar que existe una respuesta idónea única a estas preguntas para todo el mundo?

Cuando votas, no tienes las trescientas opciones de las que sí dispones cuando compras un sedán familiar. En la mayoría de las democracias, tienes unas cuantas opciones. En Estados Unidos tienes dos (esto no es un rasgo accidental de la política estadounidense. Nuestro sistema electoral hace que sean inviables terceros partidos).[\[351\]](#)

El problema no es sólo que las opciones sean limitadas; es que no son buenas. Como he comentado en los capítulos anteriores, no todo o siquiera la mayoría de lo que hacen los gobiernos democráticos es el resultado directo de las preferencias colectivas del electorado. Sin embargo, el electorado escoge a los ganadores en unas elecciones. Es más, la calidad de los candidatos que aparecen en las papeletas depende de una manera significativa de la calidad del electorado y puesto que, como hemos visto especialmente en los capítulos anteriores, el electorado es de baja calidad, debemos esperar que la democracia nos ofrezca candidatos de baja calidad. [\[352\]](#) En cualesquiera elecciones importantes, hay pocas ra-

zones para pensar que las comunidades democráticas de alguna manera vayan a determinar quiénes son los dos o tres mejores candidatos antes de las elecciones, para después escoger al mejor de ese grupo de élite. Como hemos visto en capítulos anteriores, si el electorado estuviera mejor informado tendría distintas preferencias políticas y, en consecuencia, probablemente preferiría a unos candidatos diferentes.

El día en que escribí el primer borrador de esta frase, el disco más vendido en Estados Unidos era *1.000 Forms of Fear*, de Sia. La música de Sia me resulta simplista e irritante. Prefiero con mucho el grupo de metal progresivo Opeth. Pero la popularidad de Sia no hace que mi vida sea mejor o peor. Puedo decidir, simplemente, no escuchar su música. De hecho, nunca había oído hablar de ella ni había escuchado su música hasta que escribí este párrafo. Tuve que mirar los más vendidos en la lista Billboard 200 y después escucharla en iTunes para formarme una opinión.

O pensemos esto: Pizza Hut es la cadena de pizzerías más popular en Estados Unidos. Yo creo que su pizza es asquerosa. No soy un esnob con la comida, pero prefiero las pizzas napolitanas hechas en horno de leña de la pizzería Orso. Pero a mí no me afecta demasiado que Pizza Hut sea popular. [353] No tengo por qué volver a comer ahí.

Imaginemos, en cambio, que sometiéramos al voto democrático qué música oír o qué comer. Supongamos que tuviéramos que escoger una pizzería o un cantante para todo el mundo. Sería Domino's contra Pizza Hut; la pizzería Orso estaría fuera. Sería Justin Bieber contra Sia; Opeth estaría fuera. Si convirtiéramos estas decisiones de mercado en deci-

siones políticas, probablemente decidiríamos que todo el mundo debe comer en Pizza Hut y escuchar a Sia.

Los comentaristas políticos Aaron Ross Powell y Trevor Burrus explican por qué todo esto produce conflicto:

La política toma un contínuum de posibilidades y lo convierte en un pequeño grupo de resultados específicos, con frecuencia sólo dos. Es elegido este tío o lo es ese otro. O una determinada medida política se convierte en ley o no lo hace. Como consecuencia, las elecciones políticas son muy importantes para quienes se ven más afectados. Una pérdida electoral es la pérdida de una posibilidad. Estas elecciones de todo o nada significan que la política a menudo fabricará problemas que previamente no existían, como el «problema» de si nosotros —como comunidad, como nación— enseñaremos a los niños la teoría de la evolución o el creacionismo.[354]

En este asunto, los filósofos David Schmidtz y Christopher Freiman añaden:

Cuantos menos asuntos estén sujetos a la supervisión política, menos urgente es la necesidad de un consenso en asuntos controvertidos. Por ejemplo, seleccionar un modelo de coche único que sirva para todo el mundo no es actualmente una fuente de conflicto político. Los individuos echan un vistazo a una amplia variedad de coches y luego compran el que se ajusta mejor a sus necesidades y su presupuesto. Ningún coche determinado tiene que convenir a todos los miembros de la comunidad. Las entidades políticas no someten la cuestión del coche adecuado o el número de zapato correcto al voto popular e imponen la decisión de la mayoría. En condiciones de pluralismo, de una manera parecida, rehuimos las soluciones únicas para los problemas políticos divisivos relacionados con la religión, la educación, la medicina, etcétera [...]. En cambio, cuando las cuestiones caen en el ámbito de la política —incluso de la política democrática— las minorías corren el riesgo de verse marginadas.[355]

Las opciones políticas son limitadas. Aunque hay muchas alternativas posibles, cuando se toma cualquier decisión sólo se ponen encima de la mesa unas pocas opciones. Las decisiones políticas son también monopolísticas. Una vez se ha

adoptado la decisión, sólo quedará una opción, que todo el mundo deberá aceptar.

Fuera de la política, normalmente no importa demasiado que tú tengas unos gustos diferentes de los míos. Yo puedo tolerar tus preferencias distintas y en algunos casos incluso celebrarlas, porque tus preferencias tienen poco coste para mí. Pero cuando convertimos estas decisiones en cuestiones políticas, tus preferencias distintas se convierten en una fuente de verdadero conflicto. Para que tú te salgas con la tuya tienes que impedir que yo me salga con la mía.

Las decisiones políticas se imponen contra la voluntad, por medio de la violencia

El problema con las decisiones políticas no es sólo que la mayoría de nosotros no nos salgamos con la nuestra. Es también que esas decisiones se nos suelen imponer en contra de nuestra voluntad por medio de la amenaza de violencia.

Los gobiernos no nos aconsejan simplemente que sigamos las reglas, con la esperanza de que obedezcamos por pura generosidad. Imponen sus leyes y reglas con violencia o amenazas de violencia.

Ilustraré esta cuestión modificando un ejemplo de Huemer. Imaginemos que te ponen una multa de cien dólares por no llevar el casco mientras conduces una moto.^[356] Cuando el gobierno te pone una multa, te obliga a que pagues cien dólares. Si no pagas inmediatamente, responderá emitiendo más órdenes. Te mandará una carta airada y te

exigirá que pagues aún más dinero. Si sigues ignorando esa orden, revocará tu permiso de conducir, lo que significa que te ordena que no conduzcas. Pero ahora supongamos que ignoras esas órdenes y sigues conduciendo. Al final, el gobierno te detendrá y te encarcelará. Cuando intente detenerte, si no obedeces la orden de entregarte, sus agentes te asaltarán, pegarán y, si es necesario, te matarán.

Cuando alguien dice «Debería existir una ley que exigiera X», lo que quiere decir en términos efectivos es «Quiero amenazar con violencia a la gente a menos que haga X». Una batalla política es una batalla sobre quién adquirirá el poder para obligar a la otra parte a ceder ante su voluntad. Decir «Los empleadores deberían tener que pagar los anticonceptivos de sus empleados», es decir «Defiendo el uso de la violencia contra los empleadores que no paguen los anticonceptivos de sus empleados». Decir «La cocaína debería ser ilegal», es decir «Defiendo el uso de la violencia contra la gente que esnifa cocaína». Decir «Los restaurantes deberían ser obligados por ley a poner los datos nutricionales en sus cartas», es decir «Defiendo el uso de la violencia contra los dueños de restaurantes que no pongan los datos nutricionales en sus cartas». Decir «Quemar la bandera debería ser ilegal», es decir «Defiendo el uso de la violencia contra la gente que quema banderas». Quizá parte de esta violencia esté justificada; no sostengo que no sea así. Lo que simplemente quiero decir aquí es que las decisiones políticas se imponen mediante la violencia institucionalizada.[357]

Todos contra todos

Al revisar los hallazgos de la psicología política, vemos que la gente tiende a sentir aversión por los demás por meros desacuerdos políticos. Incluso en el contexto de un seminario de filosofía, si la mitad de los estudiantes se pone a discutir en favor del liberalismo clásico y la otra mitad defiende el comunitarismo, existen muchas posibilidades de que diez años más tarde los liberales clásicos tengan amistades más estrechas entre ellos que con los comunitaristas y viceversa.

Hay un mundo de diferencia entre simplemente tener opiniones políticas diferentes y actuar de acuerdo con ellas. Cuando los grupos de gente salen de sus casas y escuelas y empiezan a donar dinero, hacer campañas, manifestarse o votar, sus actitudes y comportamientos políticos colectivos empiezan a cambiar las cosas. No sólo están defendiendo distintas ideas, están trabajando para imponer sus ideas a quienes no están de acuerdo con ellos.

Las decisiones políticas conducen al conflicto real. Cuando tomamos decisiones políticas colectivas, normalmente tenemos sólo unas pocas opciones entre las que escoger. Después de la decisión estamos atrapados en una opción, y esa opción se impone con violencia. La política nos coloca en una situación incómodamente parecida a la de un gladiador. Si tú estás en el otro equipo, estás casi literalmente tratando de obligarme a que me doblegue a tu voluntad. Por esa razón, tengo motivos para sentir aversión por ti. Quizá no es culpa tuya que estemos en este conflicto, no obstante, estamos en conflicto. En cuanto cojas tu garrote, yo cogeré el mío.

Quienes son partidarios de una política de amplio alcance dirán: «Sin duda, las decisiones políticas tienen esas particu-

laridades. Pero en lugar de decir que eso nos convierte en verdaderos enemigos situacionales, ¿por qué no decir que crea situaciones en las que tenemos que llegar a un acuerdo?»..

Puede que exista un conjunto básico de problemas sobre los que la gente tiene que tomar decisiones colectivas. No intentaré articular aquí una teoría sobre cuál debería ser ese conjunto. Simplemente, respondo diciendo que este grupo básico de problemas seguramente es más pequeño que lo que ahora ponemos bajo el control colectivo. Mis amigos de izquierda y de derecha están de acuerdo, puesto que con frecuencia los veo quejarse de que la gente del otro bando trata como un asunto político algo que no debería pertenecer en absoluto al ámbito político. Todos parecemos estar de acuerdo en que el alcance de la política real es con frecuencia mayor que el ámbito de la política necesaria.

Un brindis por la muerte del rey incompetente

La democracia también nos convierte en enemigos de otra manera. En los capítulos anteriores he examinado detenidamente buena parte de la investigación empírica sobre el cerebro político. He mostrado que la mayoría de los ciudadanos democráticos son hobbits y *hooligans*. La mayoría de los hobbits son *hooligans* potenciales. La mayoría de los votantes no son simplemente ignorantes, sino que están mal informados y son irracionales. La ignorancia y la irracionalidad son persistentes. La gente se resiste a los intentos de alcanzar un consenso o de aprender más. La gente se mantiene en

sus trece. Los intentos de erradicar la ignorancia y la irracionalidad con frecuencia empeoran aún más estos problemas. La participación política, incluida la deliberación democrática, tiene más probabilidades de corromper y embrutecer que de ennoblecer e ilustrar.

Estos hobbits y *hooligans* ejercen su poder político sobre mí. Resulta que cuando ejercen este poder tienen intenciones altruistas. Pero al mismo tiempo, ejercen ese poder de una manera muy incompetente. Esto, sostengo, me da razones para odiarlos y para considerar que ellos son mis enemigos y yo soy el suyo.

Para ver por qué, recordemos la historia del rey Carlos el Incompetente del capítulo 6. Carlos quiere que sus súbditos vivan mejor. Pero no se preocupa adecuadamente de entender lo que está haciendo. No tiene la información que necesita y no razona de una manera fiable sobre esa poca información que tiene.

Carlos tiene buenas intenciones, pero es peligroso. En su caso, lo siguiente es cierto:

- Aunque explícitamente no desea dañar a sus súbditos, a menudo quiere hacer cosas que de hecho les harán daño.
- Aunque explícitamente no desea imponer riesgos indebidos a sus súbditos, con frecuencia desea actuar de una manera que de hecho les impone riesgos indebidos.
- Carlos tiene abundantes evidencias de que es incompetente, pero ni presta mucha atención a esas pruebas, ni procesa de manera racional las pruebas de que es in-

competente. En consecuencia, no toma medidas para reducir su incompetencia o proteger a sus súbditos de ella.

En vista de lo anterior, los súbditos de Carlos tienen buenas razones para despreciarlo. Casi siempre que Carlos toma una decisión, impone un importante riesgo a sus súbditos. Si los súbditos tienen suerte, Carlos escoge una medida política que no está mal o hasta es buena. Pero incluso en ese caso, Carlos no sabe lo que está haciendo. Cuando toma una buena decisión es por accidente. Si sus súbditos no tienen suerte, Carlos hace mucho daño. Ejerce un poder desmesurado de una manera irresponsable.

No me sorprendería que los súbditos de Carlos levantaran una copa en el pub para desear la pronta muerte del rey. Quizá se sientan un poco mal por eso. A fin de cuentas, Carlos de verdad tiene buena intención. Con todo, los súbditos tienen razón al verlo como una amenaza para su bienestar y el de sus hijos.

En las democracias modernas, en lugar de tener un único rey incompetente, tenemos a muchos reyes incompetentes. En una democracia, el gobernante incompetente e irresponsable no es un tipo barbudo en un castillo, sino casi cualquiera con quien te topes. Si el comportamiento irresponsable de Carlos da a sus súbditos motivos para odiarlo, yo también tengo algunas razones para odiar a mis conciudadanos.

Pocos votantes piensan conscientemente: «Espero de veras que este político dañe a los demás». Sin embargo, hay un aspecto importante en el que la mayoría de los ciudadanos

políticamente activos desea dañar o imponer riesgos injustificados a sus conciudadanos.

Para ilustrar esto, consideremos el personaje de Betty Benevolencia, que presenté en mi libro *The Ethics of Voting*. Betty Benevolencia tiene un abrumador deseo de ayudar a las otras personas. Pero ha confundido las creencias sobre lo que de verdad ayuda a las otras personas. Siempre intenta ayudarlas haciendo algo que de hecho las perjudica. Así que, por ejemplo, si ve a un niño ahogándose, le echa agua en la cara. Si ve a un hombre enfermo, le inyecta la viruela. Si ve a alguien retorciéndose de dolor, le da una patada en la espini-lla.[358] Ella se ve a sí misma como alguien deseoso de ayudar a la gente, pero al mismo tiempo quiere hacer cosas que en la práctica les hacen daño. En cierto sentido, Betty quiere hacer daño a la gente, aunque ella nunca afirmaría tener ese deseo.[359]

O supongamos que Ciro el cirujano desea de veras ayudar a sus pacientes. Pero Ciro tiene un método nada fiable para decidir cómo ayudar. Cada vez que un paciente se queja de un achaque, Ciro tira un dardo a una lámina anatómica. Después recomienda a sus pacientes que se dejen extraer el órgano o la parte del cuerpo donde haya impactado el dardo. Ciro cree sinceramente que su método médico basado en el lanzamiento de dardos selecciona de manera fiable el mejor tratamiento para los achaques de los pacientes. Ciro desea ayudar a las personas, pero al mismo tiempo quiere hacer cosas que en realidad las exponen a un riesgo indebido. En cierto sentido, Ciro quiere exponer a sus pacientes a un riesgo indebido, aunque él nunca afirmaría tener ese deseo.[360]

El electorado está formado sobre todo por *hooligans*, personas que actúan como Carlos, Betty o Ciro. Ellos tres no se consideran a sí mismos mis enemigos, pero desean hacer cosas que en la realidad me dañarán o me pondrán en serio riesgo. Su comportamiento me da ciertas razones para odiarlos o desearles el mal, aunque en sus corazones no haya nada más que amor.

No quiero exagerar esto. Supongamos que Carlos es incompetente pero tiene muchos ministros competentes que se salen con la suya y toman decisiones relativamente inteligentes a sus espaldas. En ese caso, sus súbditos tendrían motivos para odiarlo un poco menos. De igual manera, como se ha explicado en el capítulo 7, en las democracias modernas los agentes del gobierno con frecuencia actúan mejor de lo que cabría esperar, pues se salen con la suya y hacen cosas que el electorado incompetente no apoyaría. En ese caso, tengo menos argumentos para despreciar a mis conciudadanos votantes que en otras circunstancias.

En la sociedad civil, la mayoría de mis conciudadanos son mis amigos cívicos, parte de un gran empeño cooperativo. Uno de los aspectos repugnantes de la democracia es que transforma a esa gente en una amenaza a mi bienestar. Mis conciudadanos ejercen poder sobre mí de maneras arriesgadas e incompetentes. Eso los convierte en mis enemigos cívicos.

Bibliografía

ALESINA, ALBERT, ENRICO SPOLAORE y ROMAIN WACZIARG, 2005, «Trade, Growth, and the Size of Countries», en *The Handbook of Economic Growth, Volume 1B*, editado por Philippe Aghion y Steven Durlauf, pp. 1.499-1.542, Amsterdam: Elsevier.

ALSTON, RICHARD M., J. R. KEARL y MICHAEL B. VAUGHAN, 1992, «Is There a Consensus among Economists in the 1990s?», *American Economic Review* 82: pp. 203-209.

ALTHAUS, SCOTT, 1998, «Information Effects in Collective Preferences», *American Political Science Review* 92: pp. 545-558.

—, 2003, *Collective Preferences in Democratic Politics*, Nueva York: Cambridge University Press.

ALVAREZ, MICHAEL, 1997, *Information and Elections*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

ANDERSON, ELIZABETH, 2009, «Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value», en *Contemporary Debates in Political Philosophy*, editado por Thomas Christiano y John Christman, pp. 213-228, Malden, MA: Blackwell.

ANSOLABEHERE, STEPHEN, JOHN M. DE FIGUEIREDO y JAMES M. SNYDER JR., 2003, «Why Is There So Little Money in U.S. Politics?», *Journal of Economic Perspectives*, 17(1): pp. 105-130.

Asch, Solomon E., 1952, *Social Psychology*, Nueva York: Prentice Hall.

—, 1955, «Opinions and Social Pressure», *Scientific American*, 193(5): pp. 31-35.

Ballew, Charles C. II y ALEXANDER TODOROV, 2007, «Predicting Political Elections from Rapid and Unreflective Face Judgments», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104: pp. 17.948-17.953.

BARRY, BRIAN, 1965, «The Public Interest», en *Political Philosophy*, editado por A. M. Quinton, pp. 45-65, Nueva York: Oxford University Press.

Bartels, Larry, 1996, «Uninformed Votes: Information Effects in Presidential Elections», *American Political Science Review*, 40: pp. 194-230.

Baumgartner, Barry, JEFFREY M. BERRY, MARIE HOJNACKI, DAVID C. KIMBALL y BETH L. LEECH, 2009, *Lobby and Policy Change: Who Loses, Who Wins, and Why*, Chicago: University of Chicago Press.

BERGGREN, NICLAS, HENRIK JORDAHL y PANU POUTVAARA, 2010, «The Right Look: Conservative Politicians Look Better and Their Voters Reward It», *Working Paper Series* 855, Instituto de Investigación de Economía Industrial de Estocolmo.

BERLIN, ISAIAH, 1998, «Two Concepts of Liberty», en *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Nueva

York: Farrar, Straus and Giroux. Versión castellana de Ángel Rivero Rodríguez, 2014, «Dos conceptos de libertad», en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid: Alianza Editorial.

BERNS, GREGORY S., JONATHAN CHAPPELOW, CAROLINE F. ZINK, GIUSEPPE PAGNONI, MEGAN E. MARTIN-SKURSKI y JIM RICHARDS, 2005, «Neurobiological Correlates of Social Conformity and Independence during Mental Rotation», *Biological Psychiatry*, 58: pp. 245-253.

BIRCH, SARAH, 2009, *Full Participation: A Comparative Study of Compulsory Voting*, Manchester, RU: Manchester University Press.

BOUKUS, ELLYN R., ALWYN CASSIL y ANN S. O'MALLEY, 2009, «A Snapshot of the U.S. Physicians: Key Findings from the 2008 Health Tracking Physician Survey», *Data Bulletin*, 35, <<http://www.hschange.com/CONTENT/1078/>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

BRENNAN, GEOFFREY y JAMES BUCHANAN, 1984, «Voter Choice», *American Behavioral Scientist*, 28: pp. 185-201.

BRENNAN, GEOFFREY y ALAN HAMLIN, 2000, *Democratic Devices and Desires*, Nueva York: Cambridge University Press.

Brennan, Geoffrey y Loren Lomasky, 2003, *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference*, Nueva York: Cambridge University Press.

Brennan, Jason, 2011a, *The Ethics of Voting*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

—, 2011b, «The Right to a Competent Electorate», *Philosophical Quarterly*, 61: pp. 700-724.

—, 2012a, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, Nueva York: Oxford University Press.

—, 2012b, «Political Liberty: Who Needs It?», *Social Philosophy and Policy*, 29: pp. 1-27.

—, 2013, «Epistocracy and Public Reason», en *Philosophical Perspectives on Democracy in the Twenty-First Century*, editado por Ann Cudd y Sally Scholz, pp. 191-204, Berlín: Springer.

—, 2014, *Why Not Capitalism?*, Nueva York: Routledge Press.

—, 2016, «Democracy and Freedom», en *The Oxford Handbook of Freedom*, editado por David Schmidtz, Nueva York: Oxford University Press.

Brennan, Jason y Lisa Hill, 2014, *Compulsory Voting: For and Against*, Nueva York: Cambridge University Press.

BRENNAN, JASON y PETER JAWORSKI, 2015, «Markets without Symbolic Limits», *Ethics*, 125: pp. 1.053-1.077.

Brettschneider, Corey, 2007, *Democratic Rights: The Substance of Self-Government*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bullock, John, 2006, «The Enduring Importance of False Political Beliefs», artículo presentado el 17 de marzo en el encuentro anual de la Western Political Science Association.

CAPLAN, BRYAN, 2007, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Versión castellana de Miguel Vicuña,

2016, *El mito del votante racional: por qué las democracias eligen malas políticas*, Madrid: Innisfree.

CAPLAN, BRYAN, ERIC CRAMPTON, WAYNE A. GROVE e ILYA SOMIN, 2013, «Systematically Biased Beliefs about Political Influence: Evidence from the Perceptions of Political Influence on Policy Outcomes Survey», *PS: Political Science and Politics*, 46: pp. 760-767.

CHOLBI, MICHAEL, 2002, «A Felon's Right to Vote», *Law and Philosophy*, 21: pp. 543-565.

Chong, Dennis, 2013, «Degrees of Rationality in Politics», en *The Oxford Handbook of Political Psychology*, editado por David O. Sears y Jack S. Levy, pp. 96-129, Nueva York: Oxford University Press.

Christiano, Thomas, 1996, *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, CO: Westview Press.

—, 2001, «Knowledge and Power in the Justification of Democracy», *Australasian Journal of Philosophy*, 79(2): pp. 197-215.

—, 2004, «The Authority of Democracy», *Journal of Political Philosophy* 12(3): 266-290.

—, 2006, «Democracy», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/entries/democracy/>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

—, 2008, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Nueva York: Oxford University Press.

—, 2009, «Debate: Estlund on Democratic Authority», *Journal of Political Philosophy*, 17: pp. 228-240.

Citrin, Jack y Donald Green, 1990, «The Self-Interest Motive in American Public Opinion», *Research in Micro-politics*, 3: pp. 1-28.

Clemens, Michael, 2011, «Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?», *Journal of Economic Perspectives*, 23: pp. 83-106.

Cohen, E. G., 1982, «Expectation States and Interracial Interaction in School Settings», *Annual Review of Sociology*, 8: pp. 209-235.

Cohen, G. A., 2009, *Rescuing Justice and Equality*, Nueva York: Oxford University Press.

COHEN, GEOFFREY, 2003, «Party over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs», *Journal of Personality and Social Psychology*, 85: pp. 808-822.

COHEN, JOSHUA, 2006, «Deliberation and Democratic Legitimacy», en *Contemporary Political Philosophy*, editado por Robert Goodin y Philip Pettit, pp. 159-170, Boston: Wiley-Blackwell.

—, 2009, «Deliberation and Democratic Legitimacy», en *Democracy*, editado por David Estlund, pp. 87-106, Malden, MA: Blackwell.

CONDORCET, MARQUIS DE, 1776, «Essay on the Application of Mathematics to the Theory of Decision-Making», en *Condorcet: Selected Writings*, editado por Keith M. Baker, pp. 48-49, Nueva York: Macmillan Press.

CONLY, SARAH, 2012, *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

CONOVER, PAMELA, STANLEY FELDMAN y KATHLEEN KNIGHT, 1987, «The Personal and Political Underpinnings of Economic Forecasts», *American Journal of Political Science*, 31: pp. 559-583.

Converse, Philip E., 1964, «The Nature of Belief Systems in Mass Publics», en *Ideology and Discontent*, editado por D. E. Apter, Londres: Free Press of Glencoe.

—, 1990, «Popular Representation and the Distribution of Information», en *Information and Democratic Processes*, editado por John A. Ferejohn y James H. Kuklinski, pp. 369-388, Urbana, IL: University of Illinois Press.

CONVERSE, PHILIP E. y RICHARD PIERCE, 1986, *Political Representation in France*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

COOPER, JOHN, 2005, «Political Animals and Civic Friendship», en *Aristotle's Politics: Critical Essays*, editado por Richard Kraut y Steven Skultety, pp. 65-91, Boulder, CO: Rowman and Littlefield.

CRAIGIE, JILLIAN, 2011, «Competence, Practical Rationality, and What a Patient Values», *Bioethics*, 26: pp. 326-33.

DAHL, BIRGER, 1994, *Venezia, et Kulterhistorisk Eventyr*, Oslo: Tell Forlag.

Dahl, Robert A., 1989, *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press. Versión castellana de Leandro Wolfson, 1993, *La democracia y sus críticos*, Barcelona: Paidós.

—, 1990, «The Myth of the Presidential Mandate», *Political Science Quarterly*, 105: pp. 355-372.

Dagger, Richard, 1997, *Civic Virtue: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Nueva York: Oxford University Press.

DELLI CARPINI, MICHAEL X. y SCOTT KEETER, 1991, «Stability and Change in the U.S. Public's Knowledge of Politics», *Public Opinion Quarterly*, 55: pp. 583-612.

—, 1996, *What Americans Know about Politics and Why It Matters*, New Haven, CT: Yale University Press.

Dovi, Suzanne, 2007, *The Good Representative*, Malden, MA: Blackwell.

Downs, Donald Alexander, 1989, *The New Politics of Pornography*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Dunning, David, KERRI JOHNSON, JOYCE EHRLINGER y JUSTIN KRUGER, 2003, «Why People Fail to Recognize Their Own Incompetence», *Current Directions in Psychological Science*, 12: pp. 83-86.

Ehrlinger, Joyce, KERRI JOHNSON, MATTHEW BANNER, DAVID DUNNING y JUSTIN KRUGER, 2008, «Why the Unskilled Are Unaware: Further Explorations of (Absent) Self-Insight among the Incompetent», *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 105: pp. 98-121.

Elga, Adam, 2007, «Reflection and Disagreement», *Noûs*, 41: pp. 478-502.

Ellsworth, Phoebe C., 1989, «Are Twelve Heads Better Than One», *Law and Contemporary Problems*, 52: pp. 205-224.

ELSTER, JON, 1998, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», en *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, editado por James Bohman y William Rehg, pp. 3-34, Cambridge, MA: MIT Press.

ERISEN, CENGİZ, MILTON R. LODGE y CHARLES S. TABER, 2014, «Affective Contagion in Effortful Political Thinking», *Political Psychology*, 35: pp. 187-206.

Estlund, David, 1994, «Opinion Leaders, Independence, and Condorcet's Jury Theorem», *Theory and Decision*, 36: pp. 131-162.

—, 2003, «Why Not Epistocracy», *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of T. M. Penner*, editado por Naomi Reshotko, pp. 53-69, Nueva York: Academic Printing and Publishing.

—, 2007, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Versión castellana de Sara Palacio Gaviria, 2011, *La autoridad democrática: los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

—, 2017, *Utopophobia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

FADEN, RUTH y TOM L. BEAUCHAMP, 1986, *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York: Oxford University Press.

Feddersen, Timothy, SEAN GAILMARD y ALVARO SANDRONI, 2009, «A Bias toward Unselfishness in Large Elections: Theory and Experimental Evidence», *American Political Science Review*, 103: pp. 175-192.

Feldman, Richard, 2006, «Epistemological Puzzles about Disagreement», en *Epistemology Futures*, editado por Stephen Hetherington, pp. 216-236, Oxford: Oxford University Press.

FREEMAN, SAMUEL, 2007, *Rawls*, Nueva York: Routledge Press. Versión castellana de Adolfo García de la Sienra, 2016, *Rawls*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

FRIEDMAN, JEFFREY, 2006, «Democratic Competence in Normative and Positive Theory: Neglected Implications of ‘The Nature of Belief Systems in Mass Publics’», *Critical Review*, 18: pp. i-xliii.

Frintner, Mary Pat y Laura Robinson, 1993, «Acquaintance Rape: The Influence of Alcohol, Fraternity Membership, and Sports Team Membership», *Journal of Sex Education and Therapy*, 19: pp. 272-284.

Funk, Carolyn L., 2000, «The Dual Influence of Self-Interest and Societal Interest in Public Opinion», *Political Research Quarterly*, 53: pp. 37-62.

Funk, Carolyn L. y Patricia Garcia-Monet, 1997, «The Relationship between Personal and National Concerns in Public Perceptions of the Economy», *Political Research Quarterly*, 50: pp. 317-342.

Gaus, Gerald, 1996, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Nueva York: Oxford University Press.

GELMAN, ANDREW, NATE SILVER y AARON EDLIN, 2012, «What Is the Probability That Your Vote Will Make a Difference?», *Economic Inquiry*, 50: pp. 321-326.

GILBERT, PABLO, 2012, «Is There a Human Right to Democracy? A Response to Cohen», *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 1: pp. 1-37.

Gilens, Martin, 2012, *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

GLENNON, MICHAEL, 2014, *National Security and Double Government*, Nueva York, NY: Oxford University Press.

GOLDMAN, ALVIN, 1999, «Why Citizens Should Vote: A Causal Responsibility Approach», *Social Philosophy and Policy*, 16: pp. 201-217.

GONZÁLEZ RICOY, ÍNIGO, 2012, «Depoliticising the Polls: Voting Abstention and Moral Disagreement», *Politics*, 32: pp. 46-51.

Goodin, Robert E., 2003, *Reflective Democracy*, Nueva York, NY: Oxford University Press.

—, 2006, «Talking Politics: Perils and Promise», *European Journal of Political Research*, 45: pp. 235-261.

—, 2008, *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Nueva York: Oxford University Press.

GOULD, CAROL, 1988, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics, and Society*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

GREEN, DONALD e IAN SHAPIRO, 1994, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*, New Haven, CT: Yale University Press.

Griffin, Christopher, 2003, «Democracy as a Non-Instrumentally Just Procedure», *Journal of Political Philosophy*, 11: pp. 111-121.

Grofman, Bernard y Scott Feld, 1988, «Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective», *American Political Science Review*, 82: pp. 567-576.

Grossback, Lawrence J., DAVID A. M. PETERSON y JAMES A. STIMSON, 2006, *Mandate Politics*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

—, 2007, «Electoral Mandates in American Politics», *British Journal of Political Science*, 37: pp. 711-730.

Guerrero, Alexander R., 2010, «The Paradox of Voting and the Ethics of Political Representation», *Philosophy and Public Affairs*, 38: pp. 272-306.

Gutmann, Amy y Dennis Thompson, 1996, *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen, 2001, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: MIT Press. Versión castellana de Ramón Cotarelo, 2008, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Trotta Editorial.

Haidt, Jonathan, 2012, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Nueva York: Pantheon.

Hall, Robert y Allen Deardroff, 2006, «Lobbying as Legislature Subsidy», *American Political Science Review*, 100: pp. 69-84.

Hanson, Robin, 2013, «Should We Vote on Values, But Bet on Beliefs?», *Journal of Political Philosophy*, 21: pp.

Hardin, Russell, 2009, *How Do You Know? The Economics of Ordinary Knowledge*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harper, Ida Husted, 1898, *The Life and Work of Susan B. Anthony*, vol. 2, Nueva York, NY: Bowen-Merrill Company.

Hayek, Friedrich A., 1945, «The Use of Knowledge in Society», *American Economic Review*, 35: pp. 519-530.

Healy, Andrew y Neil Malholtra, 2010, «Random Events, Economic Losses, and Retrospective Voting: Implications for Democratic Competence», *Quarterly Journal of Political Science*, 5: pp. 193-208.

Hibbing, John R. y Elizabeth Theiss-Morse, 2002, *Stealth Democracy: Americans' Beliefs about How Government Should Work*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, THOMAS, 1994, *Leviathan*, editado por Edwin Curly, Indianapolis: Hackett. Versión castellana de Carlos Mellizo, 2008, *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial.

HOLBROOK, THOMAS y JAMES C. GARAND, 1996, «Homo Economicus? Economic Information and Economic Voting», *Political Research Quarterly*, 49(2): pp. 351-375.

HONG, LU y SCOTT PAGE, 2004, «Groups of Diverse Problem Solvers Can Outperform Groups of High-Ability Problem Solvers», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(46): 16 pp. 385-389.

Huddy, Leonie, JEFFREY JONES y RICHARD CHARD, 2001, «Compassion vs. Self-Interest: Support for Old-Age Pro-

grams among the Non-Elderly», *Political Psychology*, 22: pp. 443-472.

Huddy, Leonie, DAVID SEARS y JACK S. LEVY, 2013, *Introduction to The Oxford Handbook of Political Psychology*, 2ª edición, editado por Leonie Huddy, David Sears y Jack S. Levy, 1-21, Nueva York, NY: Oxford University Press.

Huemer, Michael, 2013, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, Nueva York, NY: Palgrave MacMillan.

Humphrey, Stephen E. y Arnold S. Kahn, 2000, «Fraternalities, Athletic Teams, and Rape: Importance of Identification with a Risky Group», *Journal of Interpersonal Violence*, 15, pp. 1.313-1.322.

Iyengar, Shanto, GUARAV SOOD e Yphtach Lelkes, 2012, «Affect, Not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization», *Public Opinion Quarterly*, doi:10.1093/poq/nfs038.

Iyengar, Shanto y Sean J. Westwood, 2015, «Fear and Loathing across Party Lines: New Evidence on Group Polarization», *American Journal of Political Science*, 59(3), pp. 690-707.

Jakee, Keith y Guang-Zhen Sun, 2006, «Is Compulsory Voting More Democratic?», *Public Choice*, 129: pp. 61-75.

JENNINGS, M. KENT, 1992, «Ideological Thinking among Mass Publics and Political Elites», *Public Opinion Quarterly* 56(4), pp. 419-441.

KAHAN, DAN, ELLEN PETERS, ERICA CANTRELL DAWSON y PAUL SLOVIC, 2013, «Motivated Numeracy and Enlightened Self-Government», manuscrito inédito, Escuela de Derecho

de Yale, Public Working Paper n.º 307, <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2319992> (consultado el 9 de octubre de 2017).

KAHNEMAN, DANIEL, 2003, «Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics», *American Economic Review*, 93: pp. 1.449-1.475.

Kavka, Gregory, 1995, «Why Even Morally Perfect People Would Need Government», *Social Philosophy and Policy*, 12: pp. 1-18.

Keith, Bruce E., DAVID B. MAGLEBY, CANDICE J. NELSON, ELIZABETH ORR, MARK C. WESTLYE y RAYMOND E. WOLFINGER, 1992, *The Myth of the Independent Voter*, Berkeley, CA: University of California Press.

Kelly, James Terence, 2012, *Framing Democracy: A Behavioral Approach to Democratic Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kennings, M. Kent, 1992, «Ideological Thinking among Mass Publics and Political Elites», *Public Opinion Quarterly*, 56: pp. 419-451.

Kerr, Norbett, ROBERT MACCOUN y GEOFFREY KRAMER, 1996, «Bias in Judgment: Comparing Individuals and Groups», *Psychological Review*, 103, pp. 687-719.

Kinder, Donald, 2006, «Belief Systems Today», *Critical Review* 18, pp. 197-216.

Kinder, Donald y Roderick Kiewiet, 1979, «Economic Discontent and Political Behavior: The Role of Personal Grievances and Collective Economic Judgments in Congressional Voting», *American Journal of Political Science* 23, pp. 495-527.

Knight, Jack y JAMES JOHNSON, 2011, *The Priority of Democracy: Political Consequences of Pragmatism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Koss, Mary P. y John A. Gaines, 1993, «The Prediction of Sexual Aggression by Alcohol Use, Athletic Participation, and Fraternity Affiliation», *Journal of Interpersonal Violence* 8, pp. 94-108.

Krause, Sharon, 2013, *Civil Passion: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kremer, Michael y DAN LEVY, 2008, «Peer Effects and Alcohol Use among College Students», *Journal of Economic Perspectives* 22, pp. 189-206.

Kruger, Justin y David Dunning, 1999, «Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments», *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, pp. 1.121-1.134.

—, 2002, «Unskilled and Unaware—But Why? A Reply to Krueger and Mueller», *Journal of Personality and Social Psychology* 82, pp. 189-192.

Krugman, Paul y Robin Wells, 2009, *Economics*, Nueva York, NY: Worth Publishers.

Landemore, Hélène, 2012, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Landsburg, Steven E., 2004, «Don't Vote: It Makes More Sense to Play the Lottery», *Slate*, <<http://www.slate.com>>

te.com/articles/arts/everyday_economics/2004/09/dont_vote.html> (consultado el 9 de octubre de 2017).

Leigh, Andrew, 2009, «Does the World Economy Swing National Elections?», *Oxford Bulletin of Economics and Statistics* 71, pp. 163-181.

LENZ, GABRIEL y CHAPPELL LAWSON, 2008, «Looking the Part: Television Leads Less Informed Citizens to Vote Based on Candidates' Appearance», manuscrito inédito, Departamento de Ciencia Política, Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), Cambridge, MA.

LEVER, ANNABELLE, 2008, «'A Liberal Defense of Compulsory Voting': Some Reasons for Skepticism», *Politics* 28, pp. 61-64.

—, 2010, «Compulsory Voting: A Critical Perspective», *British Journal of Political Science* 40, pp. 897-915.

Levy, Jacob, 2013, «There Is No Such Thing as Ideal Theory», artículo presentado en la Association for Political Theory, 13 de octubre, Universidad de Vanderbilt, Nashville, TN.

List, Christian y Robert Goodin, 2001, «Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem», *Journal of Political Philosophy* 9, pp. 277-306.

Lodge, Milton R. y Charles S. Taber, 2013, *The Rationalizing Voter*, Nueva York: Cambridge University Press.

Loewen, Peter John, HENRY MILNER y BRUCE M. HICKS, 2008, «Does Compulsory Voting Lead to More Informed and Engaged Citizens? An Experimental Test», *Canadian Journal of Political Science* 41, pp. 655-667.

López-Guerra, Claudio, 2011, «The Enfranchisement Lottery», *Politics, Philosophy, and Economics* 10, pp. 211-233.

—, 2014, *Democracy and Disenfranchisement: The Morality of Election Exclusions*, Nueva York, NY: Oxford University Press.

Lord, Charles, LEE ROSS y MARK R. LEPPER, 1979, «Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence», *Journal of Personality and Social Psychology* 37, pp. 2.098-2.109.

Lovett, Frank, 2014, «Republicanism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

Mackerras, Malcolm e Ian McAllister, 1999, «Compulsory Voting, Party Stability, and Electoral Advantage in Australia», *Electoral Studies* 18, pp. 217-233.

MACKIE, GERRY, 2009, «Why It's Rational to Vote», manuscrito inédito, Universidad de California en San Diego.

MANIN, BERNARD, Elly Stein y Jane Mansbridge, 1987, «On Legitimacy and Political Deliberation», *Political Theory* 15, pp. 333-368.

Mansbridge, Jane, 1993, «Self-Interest and Political Transformation», en *Reconsidering the Democratic Public*, editado por George E. Marcus y Russell L. Hanson, 91-109, University Park: Pennsylvania State University Press.

Markus, Gregory, 1988, «The Impact of Personal and National Economic Conditions on the Presidential Vote: A Pooled Cross-Sectional Analysis», *American Journal of Political Science* 32, pp. 137-154.

MARSDEN, NANCY, 1987, «Note: Gender Dynamics and Jury Deliberations», *Yale Law Journal* 96, pp. 593-612.

McALLISTER, IAN, 1986, «Compulsory Voting, Turnout, and Party Advantage in Australia», *Politics* 21, pp. 89-93.

McCABE, DONALD y LINDA TREVINO, 1997, «Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multi-campus Investigation», *Research in Higher Education* 38, pp. 379-396.

MENDELBERG, TALI, 2002, «The Deliberative Citizen: Theory and Evidence», en *Research in Micropolitics, Volume 6: Political Decision Making, Deliberation, and Participation*, editado por Michael X. Delli Carpini, Leonie Huddy y Robert Y. Shapiro, pp. 151-193, Amsterdam: Elsevier.

MICHELMAN, FRANK I., 2002, «Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law», en *The Cambridge Companion to Rawls*, editado por Samuel Freeman, pp. 394-395, Nueva York: Cambridge University Press.

MILL, JOHN STUART, 1975, *Three Essays: «On Liberty», «Representative Government», and «The Subjection of Women»*, editado por Richard Wollheim, Nueva York, NY: Oxford University Press.

Miller, Dale, 1999, «The Norm of Self-Interest», *American Psychologist* 54, pp. 1.053-1.060.

Milner, Henry, PETER JOHN LOEWEN y BRUCE M. HICKS, 2007, «The Paradox of Compulsory Voting: Participation Does Not Equal Political Knowledge», *IRPP Policy Matters* 8, pp. 1-48.

Mueller, John y Mark G. Stewart, 2011, *Terror, Security, and Money: Balancing the Risks, Benefits, and Costs of Homeland Security*, Nueva York, NY: Oxford University Press.

MURRAY, CHARLES, 2012, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Nueva York, NY: Crown Forum.

MUTZ, DIANA, 1992, «Mass Media and the Depoliticization of Personal Experience», *American Journal of Political Science* 36, pp. 483-508.

—, 1993, «Direct and Indirect Routes to Politicizing Personal Experience: Does Knowledge Make a Difference?», *Public Opinion Quarterly* 57, pp. 483-502.

—, 2006, *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2008, «Is Deliberative Democracy a Falsifiable Theory?», *Annual Review of Political Science* 11, pp. 521-538.

Mutz, Diana y JEFFREY MONDAK, 1997, «Dimensions of Sociotropic Behavior: Group-Based Judgments of Fairness and Well-Being», *American Journal of Political Science* 41, pp. 284-308.

Nagel, Mato, 2010, «A Mathematical Model of Democratic Elections», *Current Research Journal of Social Sciences*, 2(4), pp. 255-261.

Nathanson, Stephen, 2000, «Should We Execute Those Who Deserve to Die?», en *Philosophy of Law*, 6ª edición, editado por Joel Feinberg y Jules L. Coleman, pp. 841-850, Belmont, CA: Wadsworth.

Neuman, W. Russell, 1986, *The Paradox of Mass Politics: Knowledge and Opinion in the American Electorate*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

NOEL, HANS, 2010, «Ten Things Political Scientists Know That You Don't», *Forum* 8, pp. 1-19.

Nozick, Robert, 1990, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Nueva York, NY: Simon and Schuster.

Nyhan, Brendan y Jason Reifler, 2010, «When Corrections Fail: The Persistence of Public Misperceptions», *Political Behavior* 32, pp. 303-330.

Oppenheimer, Danny y Mike Edwards, 2012, *Democracy Despite Itself: Why a System That Shouldn't Work at All Works So Well*, Cambridge, MA: MIT Press.

Page, Benjamin I. y Robert Y. Shapiro, 1992, *The Rational Public: Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences*, Chicago: University of Chicago Press.

PAGE, SCOTT, 2007, *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

—, 2012, «Microfoundations of Collective Wisdom», conferencia pronunciada en el Collège de France, París, <https://www.canal-u.tv/video/college_de_france/microfoundations_of_collective_wisdom.4046> (consultado el 9 de octubre de 2017).

Page, Scott y Lu Hong, 2001, «Problem Solving by Heterogeneous Agents», *Journal of Economic Theory*, 97, pp. 123-163.

Page, Scott y P. J. LAMBERSON, 2009, «Increasing Returns, Lock-Ins, and Early Mover Advantage», manuscrito inédito, Universidad de Michigan en Ann Arbor.

Palfrey, Thomas y KEITH POOLE, 1987, «The Relationship between Information, Ideology, and Voting Behavior», *American Journal of Political Science*, 31, pp. 510-530.

Pettit, Philip, 1996, «Freedom as Antipower», *Ethics*, 106(3), pp. 576-604.

—, 2012, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

Pincock, Heather, 2012, «Does Deliberation Make Better Citizens», en *Democracy in Motion: Evaluating the Practice and Impact of Deliberative Civic Engagement*, editado por Tina Nabatchi, John Gastil, G. Michael Weikner y Matthew Leighninger, pp. 135-162, Nueva York, NY: Oxford University Press.

PONZA, MICHAEL, GREG DUNCAN, MARY CORCORAN y FRED GROSKIND, 1988, «The Guns of Autumn? Age Differences in Support for Income Transfers to the Young and Old», *Public Opinion Quarterly*, 52, pp. 441-466.

RAWLS, JOHN, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press. Versión castellana de María Dolores González, 1997, *Teoría de la Justicia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

—, 1996, *Political Liberalism*, Nueva York, NY: Columbia University Press. Versión castellana de Antoni Domènech, 2004, *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

—, 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press. Versión castellana de Andrés de Francisco Díaz, 2008, *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós.

Read, Leonard E., 1958, «I Pencil», *Freeman*, 1 de mayo, <<https://fee.org/articles/i-pencil/>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

Rhodebeck, Laurie, 1993, «The Politics of Greed? Political Preferences among the Elderly», *Journal of Politics*, 55, pp. 342-364.

RIKER, WILLIAM H., 1982, «The Two-Party System and Duverger's Law: An Essay on the History of Political Science», *American Political Science Review*, 76, pp. 753-766.

ROCKOFF, HUGH, 1984, *Drastic Measures: A History of Wage and Price Controls in the United States*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

Rosato, Sebastian, 2003, «The Flawed Logic of the Democratic Peace Theory», *American Political Science Review*, 97, pp. 585-603.

Rousseau, Jean-Jacques, 1997, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, editado por Victor Gourevitch, Nueva York, NY: Cambridge University Press. Versión castellana de Fernando de los Ríos, 2012, *Contrato social*, Madrid: Austral.

Ryfe, David, 2005, «Does Deliberative Democracy Work?», *Annual Review of Political Science* 8: 49-71.

Saunders, Ben, 2010, «Increasing Turnout: A Compelling Case?», *Politics*, 30, pp. 70-77.

Schmidtz, David, próxima publicación, «Idealism as Solipsism», en *Oxford Handbook of Distributive Justice*, editado por Serena Olsaretti, Nueva York, NY: Oxford University Press.

Schmidtz, David y Jason Brennan, 2010, *A Brief History of Liberty*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Schmidtz, David y Christopher Freiman, 2012, «Nozick», en *Oxford Handbook of Political Philosophy*, editado por David Estlund, pp. 411-428, Nueva York, NY: Oxford University Press.

SCHUMPETER, JOSEPH, 1996, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Nueva York: Routledge Press. Versión castellana de José Díaz García y Alejandro Limeres, 2015, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona: Página Indómita.

SCHWARZENBACH, SIBYL A., 1996, «On Civic Friendship», *Ethics*, 107, pp. 97-128.

Sears, David O. y Carolyn L. Funk, 1990, «Self-Interest in Americans' Political Opinions», en *Beyond Self-Interest*, editado por Jane Mansbridge, pp. 147-170, Chicago, IL: University of Chicago Press.

SEARS, DAVID, Carl Hensler y Leslie Speer, 1979, «Whites' Opposition to 'Busing': Self-Interest or Symbolic Politics?», *American Political Science Review*, 73, pp. 369-384.

SEARS, DAVID y RICHARD LAU, 1983, «Inducing Apparently Self-Interested Political Preferences», *American Journal of Political Science*, 27, pp. 223-252.

Sears, David, Richard Lau, Tom Tyler y Harris Allen, 1980, «Self-Interest vs. Symbolic Politics in Policy Attitudes and Presidential Voting», *American Political Science Review*, 74, pp. 670-684.

Selb, Peter y Romain Lachat, 2007, «The More the Better: Counterfactual Evidence on the Effect of Compulsory Voting on the Consistency of Party Choice», artículo presentado en las reuniones de trabajo conjuntas del Consorcio Europeo para la Investigación Política, 11 de mayo, Helsinki.

Sen, Amartya, 1999, *Development as Freedom*, Norwell, MA: Anchor Press. Versión castellana de Esther Rabasco Espáriz y Luis Toharia Cortés, 2000, *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.

Shapiro, Ian, 2003, *The State of Democratic Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Versión castellana de Julià de Jódar, 2005, *El estado de la teoría democrática*, Barcelona: Bellaterra.

Somin, Ilya, 1998, «Voter Ignorance and the Democratic Ideal», *Critical Review*, 12, pp. 413-458.

—, 2004, «When Ignorance Isn't Bliss: How Political Ignorance Threatens Democracy», *Policy Analysis*, 22 de septiembre, <<https://www.cato.org/publications/policy-analysis/when-ignorance-isnt-bliss-how-political-ignorance-threatens-democracy>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

—, 2013, *Democracy and Political Ignorance*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Stanton, Elizabeth Cady, 1894, «Ethics of Suffrage», en *The World's Congress of Representative Women, Volume 2*, editado por May Wright Sewall, pp. 482-487, Nueva York, NY: Rand, McNally, and Company.

STOKES, SUSAN C., 1988, «Pathologies of Deliberation», en *Deliberative Democracy*, editado por John Elster, pp. 123-139, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

STRATMANN, THOMAS, 2005, «Some Talk: Money in Politics. A (Partial) Review of the Literature», en *Policy Challenges and Political Responses*, editado por William F. Shughart II y Robert D. Tollison, pp. 135-156, Berlín: Springer.

Sunstein, Cass R., 2002, «The Law of Group Polarization», *Journal of Political Philosophy*, 10, pp. 175-195.

—, 2014, «'Partyism' Now Trumps Racism», *Bloomberg View*, 22 de septiembre, <<https://www.bloomberg.com/view/articles/2014-09-22/partyism-now-trumps-racism>> (consultado el 9 de octubre de 2017).

TABER, CHARLES S. y MILTON R. LODGE, 2006, «Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs», *American Journal of Political Science*, 50, pp. 755-769.

TABER, CHARLES S. y EVERETT YOUNG, 2013, «Political Information Processing», en *The Oxford Handbook of Political Psychology*, 2ª edición, editado por Leonie Huddy, David Sears y Jack S. Levy, pp. 525-558, Nueva York, NY: Oxford University Press.

Tajfel, Henry, 1981, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

—, 1982, «Social Psychology of Intergroup Relations», *Annual Review of Psychology*, 33, pp. 1-39.

Tajfel, Henry y JOHN TURNER, 1979, «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en *The Social Psychology of Intergroup Relations*, editado por William G. Austin y Stephen Worchel, pp. 33-47, Monterrey, CA: Brooks-Cole.

Tetlock, Philip E., 2005, *Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Versión castellana de Jorge Sola, 2016, *El juicio político de los expertos*, Madrid: Capitán Swing.

—, 2007, «Diversity Paradoxes», *Science*, 316, pp. 984.

Thompson, Abigail, 2014, «Does Diversity Trump Ability? An Example of the Misuse of Mathematics in the Social Sciences», *Notices of the American Mathematical Society*, 61, pp. 1.024-1.030.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, 1969, *Democracy in America*, Nueva York, NY: Anchor Books. Versión castellana de Raimundo Viejo Viñas, 2007, *La democracia en América*, Madrid: Akal.

TODOROV, ALEXANDER, Anesu N. Mandisodza, Amir Goren y Crystal C. Hall, 2005, «Inferences of Competence from Faces Predict Election Outcomes», *Science*, 308, pp. 1.623-1.026.

Tomasi, John, 2012, *Free Market Fairness*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

TUCK, RICHARD, 2008, *Free Riding*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tversky, Andrew y DANIEL KAHNEMAN, 1973, «Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability», *Cognitive Psychology*, 5, pp. 207-233.

WALDRON, JEREMY, 2006, «The Core of the Case against Judicial Review», *Yale Law Journal*, 115, pp. 1.346-1.406.

WALL, STEPHEN, 2006, «Rawls and the Status of Political Liberty», *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, pp. 245-270.

WALZER, MICHAEL, 1988, «Interpretation and Social Criticism», en *Tanner Lectures on Human Values, VIII*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Waytz, Adam, LIANE L. YOUNG y JEREMY GINGES, 2014, «Motiv Attribution Asymmetry for Love vs. Hate Drives Intractable Conflict», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 4 de noviembre, doi: 10.1073/pnas.1414146111.

Weiner, Greg, 2012, *Madison's Metronome: The Constitution, Majority Rule, and the Tempo of American Politics*, Lawrence, KS: University Press of Kansas.

Wellman, Christopher Heath, 2005, *A Theory of Secession*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

WELLMAN, CHRISTOPHER HEATH y A. JOHN SIMMONS, 2005, *Is There a Duty to Obey the Law? For and Against*, Nueva York, NY: Cambridge University Press.

Westen, Drew, 2008, *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*, Nueva York, NY: Perseus Books.

Westen, Drew, PAVEL S. BLAGOV, KEITH HARENSKI, CLINT KILTS y STEPHAN HAMANN, 2006, «The Neural Basis of Motivated Reasoning: An fMRI Study of Emotional Constraints on Political Judgment during the U.S. Presidential Election of 2004», *Journal of Cognitive Neuroscience*, 18, pp. 1.947-1.958.

Zaller, John, 1992, *The Nature and Origins of Mass Opinion*, Nueva York, NY: Cambridge University Press. Versión castellana de Elisa Chuliá Rodrigo, 2014, *La naturaleza y los orígenes de la opinión pública*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Notas

[1]. «The Perils of Perception and the EU», Ipsos MORI, <<https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/perils-perception-and-eu>>.

[2]. «Nafta and Other Trade Deals Have Not Guttled American Manufacturing-Period», Vox, <<https://www.vox.com/the-big-idea/2017/1/24/14363148/trade-deals-nafta-wto-china-job-loss-trump>>.

[3]. Jason Brennan, 2017, «Democracy and Freedom», en *The Oxford Handbook of Freedom*, edición de David Schmitz, Nueva York: Oxford University Press.

[4]. Bryan Caplan, «A Cheap, Inoffensive Way to Make Democracy Work Better», Library of Economics and Liberty, <http://econlog.econlib.org/archives/2013/10/a_cheap_inoffen.html>.

[5]. *Ibíd.*

[6]. Véase, por ejemplo, Delli-Carpini y Keeter, 1996, pp. 135-177.

[7]. Carta de John Adams a Abigail Adams, 12 de mayo de 1780, <<https://www.masshist.org/digitaladams/archive/doc?id=L17760331aa>> (consultado el 20 de enero de 2016). Ortografía adaptada al inglés contemporáneo.

[8]. Schumpeter, 1996, p. 262.

[9]. Para el argumento de que si la gente fuera perfectamente lógica dejaría de lado la política y en su lugar viviría bajo una forma de anarquismo cooperativo, véase Brennan, 2014.

[10]. Para una excelente defensa de este punto de vista, véase Conly, 2012.

[11]. Por supuesto, a veces nuestra libertad de expresión nos da cierto tipo de poder sobre los demás, que es por lo que algunos filósofos cuestionan si deberían existir límites para la libertad de expresión, como en el caso de la incitación al odio. Aquí no adopto una postura respecto a esta cuestión.

[12]. Christiano, 1996, 2008.

[13]. Estlund, 2007.

[14]. González Ricoy, 2012, p. 50.

[15]. Sin embargo, para un resumen completo y crítico de los diferentes tipos de teorías del procedimentalismo puro, véase Estlund 2007, capítulos 2-5. Estlund observa que la forma más plausible de procedimentalismo puro sostiene que la democracia es inherentemente justa simplemente porque es imparcial. Pero afirma que tirar una moneda al aire y lanzar los dados son igualmente imparciales y, por lo tanto, el procedimentalista puro no tiene unos fundamentos especialmente buenos para defender la democracia.

[16]. Éste es un resumen de Estlund, 2007.

[17]. Aquí, la diferencia no es la misma que entre el consecuencialismo y la deontología. Las teorías morales del consecuencialismo mantienen que lo que hace que las acciones sean correctas o incorrectas es únicamente un problema de las consecuencias de esas acciones. Las teorías morales deontológicas mantienen que lo que hace que las acciones sean correctas o incorrectas no está completamente determinado por esas acciones; algunas acciones pueden ser intrínsecamente correctas o incorrectas. Con respecto a la democracia, un instrumentalista podría aceptar una teoría de la justicia consecuencialista o deontológica. El instrumentalismo sólo está comprometido con la afirmación de que la democracia no es intrínsecamente justa.

[18]. Estlund (2003) acuñó este término.

[19]. Para una larga defensa de esto, véase López-Guerra, 2014.

[20]. Estlund, 2007, p. 30.

[21]. En un sentido estricto, podría ser que excluir a la gente por las razones equivocadas no fuera la injusticia, sino que el problema era incluir a la gente por las razones equivocadas. Quizá el problema no era creer que ser negro te descalificaba para votar, sino que ser blanco te calificaba.

[22]. Somin, 2013.

[23]. Por supuesto, parte de la razón por la que distan de ser perfectos es porque tienen un seguro. Como bromeó el economista Gordon Tullock, el dispositivo de seguridad óptimo para los coches, el que funcionaría mejor para reducir los accidentes, sería poner un pincho de quince centímetros en el volante de cada vehículo.

[24]. Converse, 1990, p. 372.

[25]. Somin, 2013, p. 17.

[26]. *Ibíd.*, pp. 17-37 (con énfasis añadido).

[27]. Bartels, 1996, p. 194.

[28]. Friedman, 2006, v.

[29]. Citado en Converse, 1990, p. 3.

[30]. Hardin, 2009, p. 60.

[31]. Somin, 2013, pp. 17-21.

[32]. Somin, 2004, pp. 3-4.

[33]. Somin, 2013, p. 22.

- [34]. «Americans Stumble on Math of Big Issues», *The Wall Street Journal*, 7 de enero de 2012.
- [35]. Page y Shapiro, 1992, p. 10.
- [36]. *PR Newswire*, «Newsweek Polls Americans on Their Knowledge of Being American; 38 Percent Failed», <<http://www.prnewswire.com/news-releases/newsweek-polls-americans-on-their-knowledge-of-being-american-38-percent-failed-118366914.html>> (consultado el 31 de diciembre de 2015).
- [37]. Somin, 2013, p. 29.
- [38]. *Newsweek staff*, «Take the Quiz: What We Don't Know», <<http://www.newsweek.com/take-quiz-what-we-dont-know-66047>> (consultado el 31 de diciembre de 2015).
- [39]. Somin, 2013, p. 31.
- [40]. *Ibíd.*, p. 32.
- [41]. Véase, por ejemplo, Althaus, 2003, p. 11.
- [42]. Pew Research Center, «What Voters Know about Campaign 2012», <<http://www.people-press.org/2012/08/10/what-voters-know-about-campaign-2012/>> (consultado el 31 de diciembre de 2015).
- [43]. Somin, 2013, p. 42.
- [44]. *Ibíd.*, 92.
- [45]. Caplan, 2007, p. 5.
- [46]. Juan DeJesus, «1 in 4 Americans Don't Know Who We Fought for Independence», <<http://www.nbcnewyork.com/news/local/Mari-97694414.html>> (consultado el 1 de enero de 2016).
- [47]. Caplan, 2007.
- [48]. Zogby Analytics, encuesta, 21-27 de julio de 2006.
- [49]. Somin, 2013, p. 102.
- [50]. *Ibíd.*, p. 19.
- [51]. Caplan et al. 2013.
- [52]. *Ibíd.*; Healy y Malholtra, 2010.
- [53]. Somin, 2013, pp. 18-21.
- [54]. *Ibíd.*, p. 20.
- [55]. «Ask a Librarian», <<https://ask.library.harvard.edu/index.php?>> (consultado el 1 de enero de 2016).

[56]. Alguien podría objetar que un voto puede influir en el mandato de un político, pero los politólogos son escépticos sobre que exista ese mandato. Véase Mackie, 2009. Alexander Guerrero (2010) afirma que un voto individual tiene la posibilidad de cambiar el tipo de autoridad normativa que posee el representante. Sin detallar mucho la teoría de Guerrero, el problema es que aun así Guerrero nunca nos demuestra que los votos individuales importen. Si él cree que existe un umbral, un número o un porcentaje de votos en el que la autoridad normativa del representante cambia, entonces, como ocurre en un desempate, la probabilidad de que un voto individual resuelva decisivamente ese desempate es mínima, y así incluso en la explicación de Guerrero un voto individual debería ser considerado de valor mínimo. Por otro lado, si Guerrero cree que la autoridad normativa cambia marginalmente, un poco con cada voto, tiene que demostrarnos que los beneficios marginales exceden a los costes marginales. Y no lo hace. Por lo tanto, la defensa de la racionalidad en el voto de Guerrero no es válida.

[57]. Véase Brennan y Lomasky, 2003, pp. 56-57, 119.

[58]. *Ibid.*; Landsburg, 2004.

[59]. Véase Gelman, Silver y Edlin, 2012.

[60]. Althaus, 2003, pp. 11-12.

[61]. *Ibid.*, 11.

[62]. *Ibid.*

[63]. *Ibid.*, 16; Delli Carpini y Keeter, 1996, pp. 135-177. Por ejemplo, menos del 40 por ciento de los negros es capaz de identificar qué partido político era más conservador, pero la mayoría de los blancos sí es capaz (Delli Carpini y Keeter, 1996, 166). En una encuesta de 1998, los hombres mayores de ingresos altos consiguen una puntuación media que es casi tres veces superior a la puntuación media de las mujeres negras de ingresos bajos (*ibid.*, p. 162). Véase también Delli Carpini y Keeter, 1991; Neuman, 1986; Palfrey y Poole, 1987; Althaus, 1998.

[64]. Gilens, 2012, pp. 106-111.

[65]. Althaus, 2003, p. 129; Caplan, 2007. Tanto Althaus como Caplan corrigen la influencia de los factores demográficos.

[66]. Mackie, 2009, p. 8.

[67]. Murray, 2012.

[68]. Somin, 2013, p. 83.

[69]. Lodge y Taber, 2013, p. 169.

[70]. Huddy, Sears y Levy, 2013, p. 11.

[71]. Jonathan Haidt, «The New Science of Morality», *Edge*, <<https://www.edge.org/conversation/a-new-science-of-morality-part-1>> (consultado el 2 de enero de 2016). Haidt resume la investigación (que él respalda) de Mercier y Sperber.

[72]. Westen et al. 2006; Westen, 2008.

[73]. Haidt, 2012; Westen et al. 2006; Westen, 2008.

- [74]. Tajfel, 1981, 1982; Tajfel y Turner, 1979.
- [75]. Chong, 2013, pp. 111-112, citando a Cohen, 2003.
- [76]. Véanse, por ejemplo, Taber y Young, 2013, p. 530; Lodge y Taber, 2013, pp. 149-169.
- [77]. Somin, 2013, pp. 78-79.
- [78]. *Ibíd.*, p. 79.
- [79]. Noel, 2010, pp. 12-13.
- [80]. Véase Mutz, 2006, p. 128.
- [81]. *Ibíd.*, p. 120.
- [82]. *Ibíd.*, pp. 92, 110, 112-113.
- [83]. *Ibíd.*, p. 30. Cuantas más personas se unan a asociaciones voluntarias, menos participan en los debates transversales. ¿Cuáles son los factores demográficos que mejor predicen que alguien participará en un diálogo político transversal? Aparentemente, no ser blanco, ser pobre y no tener estudios. La razón de esto es que las personas blancas, ricas y con estudios tienen más control sobre el tipo de interacciones que establecen con los demás. La gente, en general, no disfruta manteniendo debates políticos transversales. Disfruta el acuerdo. Así, aquellos con el máximo control sobre sus vidas eligen no implicarse en conversaciones transversales. Véase *ibíd.*, pp. 27, 31, 46-47.
- [84]. Althaus, 2003, pp. 9-14.
- [85]. Lord, Ross y Lepper, 1979; Taber y Lodge, 2006.
- [86]. Nyhan y Reifler, 2010; Bullock, 2006; Amanda Marcotte, «According to a New Study, Nothing Can Change an Anti-Vaxxer's Mind», <http://www.slate.com/blogs/xx_factor/2014/03/03/effective_messages_in_vaccine_promotion_when_it_comes_to_anti_vaxxers_there.html> (consultado el 2 de enero de 2016).
- [87]. Kahan et al., 2013.
- [88]. Train, «Calling All Angels», *My Private Nation*, Columbia Records, 2003.
- [89]. Tversky y Kahneman, 1973.
- [90]. Costs of War Project, Watson Institute for International and Public Affairs, <<http://watson.brown.edu/costsofwar/>> (consultado el 2 de enero de 2016).
- [91]. Mueller y Stewart, 2011.
- [92]. Krause, 2013.
- [93]. Erisen, Lodge y Taber, 2014; Taber y Lodge, 2006.
- [94]. Tomado de Kahneman, 2003, p. 1.458.
- [95]. Para una visión completa de la literatura y el debate sobre el impacto que esto tiene en la democracia, véase Kelly, 2012.
- [96]. Asch, 1952, pp. 457-458; Asch, 1955, p. 37.
- [97]. Berns et al. 2005.

[98]. A los sujetos (en *ibíd.*) se les dio una tarea de rotación mental: determinar si dos objetos en una pantalla de ordenador eran diferentes, o simplemente se trataba del mismo objeto rotado en el espacio. La tasa de error basal fue una media del 13,8 por ciento. Las tasas de error ante la información equivocada dada por un grupo de cómplices y por un ordenador fueron el 41 por ciento y el 32 por ciento, respectivamente (*ibíd.*, 248). Cuando se les preguntaba por qué se llevaban bien con el grupo, el 82,8 por ciento dijo que en algunas pruebas estaba seguro de que tenía razón, y casualmente también lo estaba el grupo; el 58,6 por ciento dijo que en algunas pruebas no estaba seguro pero decidió seguir al grupo, y un 3,4 por ciento dijo que estaba seguro de tener razón pero, no obstante, decidió seguir al grupo. Se demostró que la presencia de información externa reduce la actividad en las partes occipital y parietal del cerebro, conocidas por gobernar las tareas perceptivas. Los autores dicen: «Fue sorprendente que los efectos de la conformidad social se detectaran sólo en los aspectos más posteriores, los lóbulos occipital y parietal» (*ibíd.*, 251). «La falta de cambios de actividad concomitante en otras áreas frontales era muy indicativa de un proceso basado, al menos parcialmente, en la percepción. Por supuesto, los cambios en la actividad frontal podrían haber ocurrido por debajo de nuestro umbral de detección, pero con 32 participantes creemos que esto es poco probable» (*ibíd.*).

[99]. Presumiblemente, existe una gran ventaja evolutiva en ser capaz de rastrear la verdad, sin distorsiones. Pero presumiblemente existe también una gran ventaja evolutiva en ser capaz de «seguir adelante para llevarse bien».

[100]. Caplan, 2007.

[101]. Chong, 2013, p. 101; Funk 2000; Funk y Garcia-Monet, 1997; Miller, 1999; Mutz y Mondak, 1997; Feddersen, Gailmard y Sandroni, 2009; Brennan y Lomasky, 2003, pp. 108-114; Green y Shapiro, 1994; Markus, 1988; Conover, Feldman y Knight, 1987; Kinder y Kiewiet, 1979; Huddy, Jones y Chard, 2001; Rhodebeck, 1993; Ponza et al., 1988; Sears y Funk, 1990; Caplan, 1997; Holbrook y Garand, 1996; Mutz, 1992; Mutz, 1993; Mansbridge, 1993; Citrin y Green, 1990; Sears et al., 1980; Sears y Lau, 1983; Sears, Hensler y Speer, 1979.

[102]. Citado en Kinder, 2006, 199.

[103]. Jennings, 1992; Converse y Pierce, 1996; Zaller, 1992.

[104]. Jeffrey M. Jones, «In U.S., New Record 43% Are Political Independents», Gallup, 7 de enero de 2015, <<http://www.gallup.com/poll/180440/new-record-political-independents.aspx>> (consultado el 21 de enero de 2016).

[105]. Noel, 2010, pp. 12-13; Keith et al., 1992.

[106]. Somin, 2013, p. 112.

[107]. Para una defensa moral de los hobbits, véase Brennan, 2011a, capítulos 1 y 2.

[108]. Mill, 1975, pp. 196-197.

[109]. Véase Tocqueville, 1969, pp. 243-244.

[110]. Dagger, 1997, pp. 102-104.

- [111]. Delli Carpini y Keeter, 1996, pp. 135-177; Caplan, 1997, pp. 255-256; Birch, 2009, p. 62; Mackerras y McAllister, 1999; McAllister, 1986; Selb y Lachat, 2007.
- [112]. «Philosophy Students Excel on Standardized Tests», <<http://www.pages.drexel.edu/~pa34/philexcel.htm>> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [113]. «IQ Estimates by College Major», Statistic Brain Research Institute, <<http://www.statisticbrain.com/iq-estimates-by-intended-college-major/>> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [114]. Birch, 2009, pp. 49-51, 57-67, 140.
- [115]. Lever, 2010, p. 906. Véase también Lever, 2008; Loewen, Milner y Hicks, 2008; Milner, Loewen y Hicks, 2007.
- [116]. Landemore, 2012, p. 97.
- [117]. Manin, Stein y Mansbridge, 1987, pp. 354, 363.
- [118]. Cohen, 2006, pp. 163, 174.
- [119]. Elster, 1998, p. 12.
- [120]. Gutmann y Thompson, 1996, p. 9.
- [121]. Habermas, 2001, p. 65.
- [122]. J. Cohen, 2009, pp. 91-92. Aquí ignoro el procedimentalismo de Cohen, puesto que el procedimentalismo puro es controvertido y puede considerarse incompatible con el argumento de la educación.
- [123]. Huemer, 2013, p. 62.
- [124]. Berggren, Jordahl y Poutvaara, 2010.
- [125]. Mendelberg 2002, 154.
- [126]. *Ibíd.*, p. 156.
- [127]. *Ibíd.*, p. 158.
- [128]. *Ibíd.*
- [129]. *Ibíd.*, p. 159.
- [130]. *Ibíd.*, pp. 163-164.
- [131]. *Ibíd.*, pp. 165-167.
- [132]. *Ibíd.*, pp. 170-172.
- [133]. *Ibíd.*, p. 173.
- [134]. *Ibíd.*, p. 176, citando a Kerr, MacCoun y Kramer, 1996.
- [135]. Mendelberg, 2002, p. 181.
- [136]. *Ibíd.*, p. 174.
- [137]. *Ibíd.*, p. 168.
- [138]. *Ibíd.*, p. 169.
- [139]. *Ibíd.*, p. 180.
- [140]. Véanse, por ejemplo, Landemore, 2012, pp. 118-19; Pincock, 2012.
- [141]. Sunstein, 2012.

- [142]. Downs, 1989.
- [143]. Ellsworth, 1989, p. 213; Cohen, 1982, pp. 210-211; Marsden, 1987, pp. 63-64.
- [144]. Ryfe, 2005, p. 54.
- [145]. *Ibíd.*
- [146]. Véase Mutz, 2006.
- [147]. Véase Stokes, 1998.
- [148]. Hibbing y Theiss-Morse, 2002.
- [149]. *Ibíd.*
- [150]. Mutz, 2006, p. 89.
- [151]. Somin, 2013, p. 53.
- [152]. Feldman, 2006; Elga, 2007.
- [153]. Mutz, 2006, p. 5.
- [154]. Véase, por ejemplo, Goodin, 2006.
- [155]. Mendelberg, 2002, p. 154.
- [156]. Mutz (2008) también se queja de esto.
- [157]. Landemore, 2012, p. 143.
- [158]. Mendelberg, 2002, p. 181.
- [159]. «Fraternity Mission», Sigma Alpha Epsilon, <<http://www.sae.net/page.aspx?pid=753>> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [160]. «The Creed of Sigma Nu Fraternity», Sigma Nu Fraternity, <<http://www.sigmanu.org/about-us/the-creed-of-sigma-nu-fraternity>> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [161]. «Become a Beta», Beta Theta Pi, <<http://beta.org/about/become-a-beta/>> (consultado el 21 de enero de 2016).
- [162]. «Our Mission», Phi Delta Theta, <<http://www.phideltatheta.org/about/>> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [163]. Russell Westerholm, «Wesleyan University, ‘Rape Factory’ Frat House and Victim Reach Settlement in Lawsuit», *University Herald*, 12 de septiembre de 2013, <<http://www.universityherald.com/articles/4521/20130912/wesleyan-university-rape-factory-frat-house-victim-reach-settlement-lawsuit.htm>> (consultado el 4 de enero de 2016); Frintner y Robinson, 1993; Koss y Gaines 1993; Humphrey y Kahn, 2000.
- [164]. Kremer y Levy, 2008.
- [165]. McCabe y Trevino, 1997.
- [166]. Alan Reifman, «How Fraternities and Sororities Impact Studies (or Do They?)», *Psychology Today*, 1 de septiembre de 2011, <https://www.psychologytoday.com/blog/the-campus/201109/how-fraternities-and-sororities-impact-students-or-do-they> (consultado el 4 de enero de 2016).
- [167]. Stanton, 1894, pp. 482-483.

- [168]. Cholbi, 2002, p. 549.
- [169]. Citado en Harper, 1898, p. 801.
- [170]. Brennan, 2016.
- [171]. Para una refutación más a fondo de las teorías del consentimiento de la legitimación política, véanse Huemer, 2013, pp. 20-58; Wellman y Simmons, 2005, pp. 116-118.
- [172]. Huemer, 2013, pp. 32-33. Huemer cita tres casos recientes distintos en los que la Corte Suprema sostuvo que el gobierno no tiene obligaciones con los ciudadanos de forma individual sino sólo con la sociedad en general.
- [173]. Wellman, 2005, p. 9.
- [174]. Australian Electoral Commission, «Voting within Australia: Frequently Asked Questions», 2013, <http://www.aec.gov.au/faqs/voting_australia.htm#not-vote> (consultado el 5 de enero de 2016).
- [175]. Birch, 2009, p. 9.
- [176]. Matt Zwolinski, «Medical vs. Democratic Consent», Bleeding Heart Libertarians, 1 de junio de 2011, <<http://bleedingheartlibertarians.com/2011/06/medical-vs-democratic-consent/>> (consultado el 5 de enero de 2016).
- [177]. Faden y Beauchamp, 1986, pp. 235-373.
- [178]. Véase, por ejemplo, Mackie, 2009.
- [179]. Véanse, por ejemplo, Dahl, 1990; Noel, 2010. Véanse también Grossback, Peterson y Stimson, 2006; Grossback, Peterson y Stimson, 2007. De hecho, el examen de bachillerato de nivel avanzado (AP, por sus siglas en inglés) sobre el gobierno de Estados Unidos a veces pide a los estudiantes que respondan a la pregunta: «¿Por qué los politólogos son escépticos respecto a la teoría del mandato de las elecciones?».
- [180]. Catherine Rampell, «Your Senator Is (Probably) a Millionaire», *The New York Times*, 25 de noviembre de 2009, <<https://economix.blogs.nytimes.com/2009/11/25/your-senator-is-probably-a-millionaire/>> (consultado el 5 de enero de 2016). *The Economist* afirma que el patrimonio neto medio de un congresista es de sólo 440.000 dólares; véase «Politics and the Purse», *The Economist*, 19 de septiembre de 2013, <<https://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2013/09/daily-chart-14>> (consultado el 5 de enero de 2016).
- [181]. Alfred Gottschalk, Marina Vornovytskyy y Adam Smith, «Household Wealth in the U.S.: 2000 to 2011», <<https://www.census.gov/content/dam/Census/library/working-papers/2011/demo/wealth-distribution-2000-to-2011.pdf>> (consultado el 5 de enero de 2016).
- [182]. «Fredrik Reinfeldt Net Worth», Celebrity Net Worth, <<https://www.celebritynetworth.com/richest-politicians/presidents/fredrik-reinfeldt-net-worth/>> (consultado el 5 de enero de 2016).

[183]. Para versiones de este argumento, véanse Rousseau, 1997; Gould, 1988, pp. 45-85. Carol Gould sostiene que la democracia es necesaria para el bien del autogobierno autónomo y llega a afirmar que los ciudadanos tienen derecho a la democracia.

[184]. Christiano, 2009, p. 238.

[185]. Christiano, 2008, p. 65.

[186]. *Ibíd.*, pp. 61-63, 101, 115, 154, *passim*.

[187]. El argumento de Christiano es más complejo. En pocas palabras, sostiene que la justicia requiere que todos sean tratados como iguales y que sus intereses sean promovidos igualmente por la sociedad. Todo el mundo tiene tres intereses fundamentales, que incluyen el interés de sentirse en el mundo como en casa. Para que la gente esté segura de que sus intereses se promueven con igualdad, la justicia no debe simplemente hacerse, debe ser percibida como algo hecho. Y teniendo en cuenta los diferentes sesgos cognitivos, los prejuicios egoístas y las debilidades cognitivas que todos tenemos, el único modo de que la justicia sea vista como algo hecho es si a todos se les da un poder político igual. Éste es un argumento para justificar las democracias, pero además contiene otros argumentos que pretenden demostrar que las libertades políticas son valiosas para los individuos. Mi exposición de los argumentos de la construcción social y del estatus pone a Christiano en un aprieto.

[188]. Para un sofisticado argumento a favor de esta afirmación, véase Tuck, 2008, 30-98.

[189]. Para una defensa de la afirmación de que todos los participantes, e incluso los no participantes elegibles, son causalmente responsables de los resultados de las elecciones, véase Goldman, 1999.

[190]. Christiano, 2008, p. 61, citando a Walzer, 1998, p. 14.

[191]. Se podría objetar esta metáfora diciendo que en una democracia nosotros, el pueblo, somos el océano. Cada uno de nosotros es una molécula de agua igualmente efectiva. Tal vez. Pero las olas atraviesan este océano, y toda molécula es impotente frente a las olas.

[192]. Berlin, 1998.

[193]. Pettit 1996, pp. 578, 581.

[194]. Lovett, 2014.

[195]. *Ibíd.*

[196]. Pettit, 2012.

[197]. Alguien podría intentar sostener que tener derecho al voto es, por la definición misma de dominación, una condición necesaria para no ser dominado. Sin embargo, esto parece quitarle cualquier valor obvio a la dominación.

[198]. Alguien podría tratar de afirmar que un ciudadano está dominado si, y sólo si, carece de voto. Desde este punto de vista, que una persona tenga derecho al voto automáticamente significa que no está dominada, independientemente de lo que su país le haga. Esto parece tan increíble que no merece mayor comentario.

[199]. Véase, por ejemplo, Pettit, 2012, p. 181. Pettit llega al punto de sostener que la democracia republicana es preferible a la anarquía utópica, que incluso una sociedad de ángeles que siempre e infaliblemente hiciera el bien sería mejorada si se creara un gobierno republicano. Esto me parece completamente es-trambótico.

[200]. Rawls, 1996, pp. 5-6.

[201]. Por ejemplo, imaginemos que un influyente economista tiene una percepción equivocada de la política fiscal. Si su percepción fuera ampliamente compartida, la gente votaría de acuerdo con ella y eso retrasaría el crecimiento económico. Si el gobierno censurara al economista, esto a su vez haría que los votantes dejaran de votar a los políticos que siguieran el mal consejo de ese economista.

[202]. Freeman, 2007, p. 470.

[203]. *Ibíd.*

[204]. La postura dominante en la ciencia política es que los gastos de la campaña son un bien de consumo, no un bien de producción. El dinero tiende a ir a los ganadores, no convierte a nadie en ganador. Así como existen las presiones y la corrupción, la financiación de las campañas no es el problema; hay pocas pruebas de que el financiamiento de las campañas cambie quién gana o qué políticas implementan los ganadores. Véanse, por ejemplo, Ansolabehere, Figueiredo y Snyder, 2003; Stratmann, 2005; Hall y Deardroff, 2006; Baumgartner et al., 2009.

[205]. Freeman, 2007, p. 54.

[206]. *Ibíd.*, p. 55.

[207]. Samuel Freeman, «Can Economic Liberties Be Basic Liberties», *Bleeding Heart Libertarians*, 13 de junio de 2012, <<http://bleedingheartlibertarians.com/2012/06/can-economic-liberties-be-basic-liberties/>> (consultado el 7 de enero de 2016).

[208]. *Ibíd.*

[209]. Tomasi, 2012.

[210]. Véanse, por ejemplo, Brennan, 2012b; Westen, 2008; Haidt, 2012.

[211]. Rawls, 1996, p. 293.

[212]. Véanse *ibíd.*, pp. 315-329; Rawls, 2001, pp. 18-26.

[213]. Estoy bastante seguro de que este ejemplo es de Ben Saunders.

[214]. Para un buen ejemplo de esto, véase Pettit, 2012, pp. 155-163. Pettit sostiene durante muchas páginas que incluso una persona constreñida por los demás podría no estar subyugada, siempre y cuando la persona constreñida controle los constreñimientos. En la *Odisea*, por ejemplo, Ulises decide que quiere oír la canción de las sirenas. Le pide a su tripulación que lo ate al mástil, ponga cera en sus oídos e ignore cualquier orden que él dé para poner rumbo hacia las sirenas. Aunque la tripulación lo ata e ignora sus órdenes, Ulises sigue, en cierto sentido, teniendo el control. No está siendo subyugado, dominado o controlado por su tripulación. Pettit sostiene que un cuerpo democrático puede ejercer colectivamente la misma clase de control sobre las leyes. Pero sigue sin estar claro cómo puede decirse que un individuo que es miembro de ese colectivo tiene de alguna manera control o influencia. El colectivo controla al gobierno que constriñe a los individuos, pero de ahí no se deduce que los individuos que forman el colectivo controlen al gobierno que los constriñe.

[215]. Agradezco a Rob Tempio que me llamara la atención sobre esto.

[216]. Phil Gregory, «Jaded View of U.S. Government Deters Many from Political Involvement, Survey Finds», *NewsWorks*, 13 de julio de 2015, <<http://www.newsworks.org/index.php/local/new-jersey/83999-jaded-view-of-us-government-deters-many-from-political-involvement-survey-finds>> (consultado el 7 de enero de 2016).

[217]. Schmidt y Brennan, 2010, p. 189.

[218]. Anderson, 2009, p. 215.

[219]. Gilbert, 2012, p. 13.

[220]. Griffin, 2003, p. 120.

[221]. Estlund, 2007, p. 37.

[222]. Nozick, 1990, p. 286.

[223]. Mill, 1975; Caplan, 2007; Brennan, 2011a.

[224]. Véase, por ejemplo, Huemer, 2013, pp. 51-80.

[225]. Christiano, 2008, p. 98.

[226]. *Ibíd.*, 99.

[227]. *Ibíd.*

[228]. Christiano, 2004, p. 287.

[229]. Feddersen, Gailmard y Sandroni, 2009.

[230]. Aquí, por «juicio político» me refiero a todo lo que creo que Christiano incluiría, es decir, tanto la habilidad para determinar cuáles deberían ser los fines apropiados del gobierno como la habilidad para determinar cuáles son los medios más efectivos para alcanzar esos fines.

[231]. Alguien podría sostener la siguiente opinión sobre un profesor universitario: nosotros, los profesores, en realidad no tenemos un juicio político mejor que el de nuestros estudiantes, pero somos buenos haciendo que ellos tengan un mejor juicio. Pero nosotros, los profesores, también hemos asistido a un gran número de cursos de otros profesores que supuestamente (de acuerdo con esta perspectiva) son buenos haciendo que los estudiantes tengan un mejor juicio. ¿Consiguieron nuestros profesores que todos sus demás estudiantes desarrollaran un mejor juicio, pero no lograron ayudarnos a nosotros —los que nos convertimos en profesores— a tener un mejor juicio? Así que no veo una salida a la idea de que si eres un profesor de X deberías creer que tienes un mejor juicio sobre X que la persona media.

[232]. Para una teoría de los buenos representantes, véase, por ejemplo, Dovi, 2007.

[233]. Christiano, 2008, p. 47.

[234]. Christiano, 2001, p. 208; Christiano, 2008.

[235]. Véanse Rawls, 1971, p. 234; Rawls, 1996, pp. 318-319; Rawls, 2001, p. 131; Freeman, 2007, p. 76.

[236]. Wall, 2006, pp. 257-258.

[237]. Freeman, 2007, p. 76.

[238]. Si resultara que esas actitudes hacia las bufandas rojas no fueran la consecuencia de una práctica social arbitraria sino de rasgos profundos fruto de la evolución de nuestra psicología, este argumento seguiría manteniéndose en pie. Nuestras tendencias psicológicas serían lamentables, y las bufandas serían valiosas sólo a la luz de esas lamentables tendencias.

[239]. El bloguero Will Wilkinson tiene un excelente post sobre esta cuestión, publicado poco después de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2008. Wilkinson dice que dado que tendemos a pensar en la presidencia como «el punto más alto, la cima de la montaña humana», y dado nuestro historial de opresión a los negros, el hecho de que un hombre negro lograra la presidencia es crucial. Al mismo tiempo, sería mejor si dejáramos de pensar en la presidencia como un cargo majestuoso y la viéramos en cambio como el «primer ejecutivo de la agencia nacional de administración de bienes públicos». Wilkinson prosigue: «Espero no ver nunca más las calles llenas de gente que corea el nombre del glorioso líder». Véase Will Wilkinson, «One Night of Romance», Fly Bottle, 5 de noviembre de 2008, <<http://www.willwilkinson.net/flybottle/2008/11/05/one-night-of-romance>> (consultado el 7 de enero de 2016).

[240]. Para un tratamiento más profundo de este ejemplo, véase Brennan y Jaworski, 2015.

[241]. Rawls, 1971, p. 144.

[242]. Delli Carpini y Keeter 1996, 162.

[243]. Caplan, 2007; Althaus, 2003; Somin, 2013; Brennan y Hill, 2014.

[244]. Boukus, Cassil y Ann S. O'Malley, 2009.

[245]. Brennan y Hill, 2014, p. 123.

[246]. No estoy poniendo en cuestión la teoría expresiva del voto. La teoría expresiva del voto es una teoría descriptiva, que afirma que muchos ciudadanos votan para expresar actitudes. La teoría expresiva sostiene (más o menos) que los ciudadanos saben que sus votos no cambiarán el resultado de unas elecciones, así que votan para expresar su solidaridad con determinadas causas. Una persona vota a los demócratas para expresar solidaridad con los pobres, mientras que otra vota a los republicanos para expresar su preocupación por la responsabilidad personal. Véanse Brennan y Buchanan, 1984; Brennan y Lomasky, 2003; Brennan y Hamlin, 2000.

[247]. Saunders, 2010, p. 72.

[248]. Para una argumentación en el sentido de que todo aquel comprometido con el sufragio universal adulto debería aceptar también el voto de los jóvenes, véase López-Guerra, 2014.

[249]. El derecho a gobernar, pues, incluye un permiso y un derecho de afirmación.

[250]. Cf. Estlund, 2007, p. 2.

[251]. *Ibíd.*, p. 2. En la filosofía política anterior los dos términos eran utilizados de manera imprecisa o poco uniforme. En los últimos diez años, sin embargo, se ha convertido en una convención utilizar los dos términos exactamente como los defino aquí.

[252]. Para ejemplos exitosos de apelaciones, revocaciones y devoluciones a tribunales inferiores para su revisión, véanse *Sullivan v. Fogg* (613 F.2d 465, 2nd Cir. 1980), en el que un miembro del jurado deliraba; *El Estado v. Majid* (2009 WL 1816946), en el que un miembro del jurado estaba dormido; *Spencer v. Georgia*, en el que un miembro del jurado era racista; *Jackson v. Estados Unidos* (1968), en el que se revocó una declaración de culpabilidad y el caso se devolvió a un tribunal inferior porque salió a la luz que uno de los miembros del jurado había estado implicado en un triángulo amoroso parecido al del acusado.

[253]. La relación entre un jurado y un acusado da argumentos para sostener que los miembros de un jurado tienen algo parecido a obligaciones fiduciarias hacia los acusados. La analogía con las obligaciones fiduciarias, sin embargo, parece restar importancia a las obligaciones de los miembros del jurado. Cuando los fiduciarios pierden la confianza de su fideicomitente, normalmente se considera un agravio intencionado. Los fideicomitentes pueden denunciar por daños a sus fiduciarios. Pero la mayoría de las relaciones fiduciario-fideicomitente son contractuales y voluntarias.

[254]. Como observan Christopher Heath Wellman y A. John Simmons (2005, p. 118): «Para muchos ciudadanos hay pocas opciones aceptables para permanecer en sus estados y obedecer (en su mayor parte) la ley, y para la mayoría de las personas la resistencia activa al estado es de hecho imposible. Y para ninguno de nosotros existe la opción de vivir en un estado u otro, todos los cuales nos exigen (al menos) las mismas imposiciones básicas. Estos hechos suscitan importantes dudas sobre la voluntariedad de cualquier acto llevado a cabo extensamente que pueda ser un acto coercitivo de consentimiento político».

[255]. Alguien podría objetar que el derecho a un gobierno competente es en buena medida inaplicable. Alguien podría afirmar que como el derecho no es aplicable, no existe. No estoy seguro de que esta afirmación —que el derecho es inaplicable— sea cierta. En el capítulo 8 examinaré varias formas posibles de intentar hacer cumplir este derecho. Aunque el derecho fuera inaplicable, con todo, eso no nos dice si existe o no. Una persona puede tener derecho a algo a pesar de que no pueda hacer cumplir de manera efectiva ese derecho. Por ejemplo, Iósif Stalin asesinó a millones de personas con impunidad. Diríamos que esa gente tenía derecho a su vida, aunque carecían de una manera efectiva de hacer cumplir su derecho. En un mundo en el que, debido a la mala suerte, nadie supiera cómo hacer cumplir el derecho a la vida, eso no significaría que la gente no tuviera derecho a la vida o que fuera legítimo matar a quien te apeteciera.

[256]. Véase, por ejemplo, Glennon, 2014.

[257]. Craigie, 2011.

[258]. Alesina, Spolaore y Wacziarg, 2005, p. 1.504.

[259]. Nathanson, 2000.

[260]. Alston, Kearsy y Vaughan, 1992; Rockoff, 1984; Hayek, 1945.

[261]. Weiner, 2012.

[262]. Brennan, 2012a, pp. 125-126; Read, 1958.

[263]. Converse, 1990, pp. 381-382.

[264]. Condorcet, 1776, pp. 48-49.

[265]. Page y Hong, 2001.

[266]. Dicho esto, no todas las defensas contemporáneas de la democracia son a priori. Para algunas defensas consecuencialistas, véanse Shapiro, 2003; Knight y Johnson, 2011; Oppenheimer y Edwards, 2012.

[267]. Landemore, 2012, p. 9.

[268]. *Ibíd.*, p. 195.

[269]. Althaus, 2003, p. 129; Caplan, 2007. Tanto Althaus como Caplan corrigen la influencia de los factores demográficos.

[270]. *Ibíd.*

[271]. David Dunning y Justin Kruger han mostrado, como es sabido, que las personas incompetentes son incapaces de identificar quién es la gente más competente. La gente incompetente en cambio se ve a sí misma como competente, y cuando se le pide que seleccione a gente más competente, tiende a seleccionar a los que son sólo un poco más competentes que ellos. Véanse Ehrlinger et al., 2008; Dunning et al., 2003; Kruger y Dunning 1999, 2002.

[272]. Somin, 1998, p. 431. Para una confirmación empírica de estas afirmaciones, véanse Bartels, 1996; Alvarez, 1997.

[273]. Jakeee y Sun 2006.

[274]. Althaus, 2003, p. 40.

[275]. Véanse, por ejemplo, Grofman y Feld, 1988; Barry, 1965; Dagger, 1997, pp. 96-97; List y Goodin, 2001; Goodin, 2003.

[276]. Estlund, 1994, p. 131.

[277]. Significativamente, para que el teorema del jurado se sostenga las probabilidades de los votantes individuales deben ser estadísticamente independientes, los votantes deben votar de forma sincera y por lo que creen que es mejor. Buena parte del debate sobre si el teorema del jurado es aplicable a las democracias reales es acerca de si estas condiciones se dan en la realidad.

[278]. Estlund (2007, pp. 136-158), por ejemplo, no pone en duda las matemáticas del teorema del jurado de Condorcet, pero niega que nos diga algo sobre las democracias reales. De un modo similar, aunque para mí sería conveniente ideológicamente que el teorema del jurado sirviera para las democracias reales (porque yo creo que las democracias son en buena medida incompetentes, y pienso que puedo demostrar que los niveles de competencia medios y medianos entre los votantes son $< 0,5$), también pienso que es sólo una curiosidad matemática.

[279]. Somin, 2013, p. 114.

[280]. *Ibíd.*, p. 114; Hong y Page, 2004, pp. 163-186.

[281]. Thompson, 2014, p. 1.024.

[282]. Landemore, 2012, p. 3.

[283]. Page, 2007, p. 7.

[284]. Un problema con el trabajo de Page es que tiende a tratar a los expertos como si no fueran diversos, como si todos tuvieran los mismos modelos del mundo. Pero quizá el trabajo de Page plantea un mejor argumento para tener a muchos expertos diversos tomando decisiones en vez de tener a muchos no expertos diversos tomando decisiones.

[285]. Los modelos de Page funcionan mejor en los casos en que las cuestiones se pueden cuantificar fácilmente o en que las respuestas cualitativas pueden separarse fácilmente en distintas categorías. No está claro cómo se aplican a otra clase de cuestiones. Nótese también que Page no quiere decir, por ejemplo, que incluir a más personas con distintas vocaciones o de distintas razas tienda a llevar a la sabiduría grupal. Lo que más bien quiere decir es que tener a muchas personas con modelos del mundo diversos y sofisticados tiende a llevar a la sabiduría grupal. Además, en la medida en que la gente sin educación tiende a tener modelos del mundo simplistas y no sofisticados, su participación en la toma de decisiones colectiva suele conllevar una menor precisión. Page parece reconocer esto en ocasiones, pero luego con frecuencia parece excederse en lo bien que se aplican sus modelos de diversidad a la toma de decisiones democrática real. Para una rápida pero atinada crítica a Page al respecto, véase Tetlock, 2007.

[286]. Page, 2007, pp. 212-214, 391-91; Page y Lamberson, 2009.

[287]. Page, 2007, pp. 346-347. Page (ibíd., p. 147) observa: «Los mejores solucionadores de problemas tienden a ser parecidos; por lo tanto, un grupo de los mejores solucionadores de problemas responde sólo un poco mejor que cualquiera de ellos individualmente. Un grupo de solucionadores de problemas elegidos al azar pero inteligentes tiende a ser diferente. La diversidad les permite ser colectivamente mejores. O, por decirlo de una manera más provocadora, la diversidad vence a la capacidad».

[288]. Page, 2012.

[289]. Page, 2007, p. 345.

[290]. Emily Alpert, «Related Story: Gun Crime Has Plunged, But Americans Think It's Up, Says Study», *Los Angeles Times*, 7 de mayo de 2013, <<http://articles.latimes.com/2013/may/07/nation/la-na-nn-gun-crimes-pew-report-20130507>> (consultado el 11 de enero de 2016).

[291]. Landemore, 2012, p. 196. Ésta también fue su respuesta en la reunión de la American Political Science Association del 30 de agosto de 2014 en la que le expresé estas críticas.

[292]. Ezra Klein, «The Budget Myth That Just Won't Die: Americans Still Think 28 Percent of the Budget Goes to Foreign Aid», *The Washington Post*, 7 de noviembre de 2013, <<https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2013/11/07/the-budget-myth-that-just-wont-die-americans-still-think-28-percent-of-the-budget-goes-to-foreign-aid/>> (consultado el 11 de enero de 2016).

[293]. Jamelle Bouie, «The Gulf That Divide Us: The *Whiteness Project* Underscores Why There Is So Little Empathy between Whites and Blacks», *Slate*, 17 de octubre de 2004, <http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2014/10/the_whiteness_project_whites_and_blacks_are_still_living_in_separate_worlds.html> (consultado el 11 de enero de 2016).

[294]. Landemore, 2012, p. 200.

[295]. Ibíd., p. 203.

[296]. Caplan, 2007, p.x.

- [297]. Ibíd., p. 85.
- [298]. Ibíd.
- [299]. Clemens, 2011.
- [300]. Para un resumen de los estudios sobre esta cuestión, véase Brennan, 2012a, pp. 150-154.
- [301]. Tetlock, 2005.
- [302]. Landemore, 2012, p. 205.
- [303]. Véase Bryan Caplan, «Tackling Tetlock», Library of Economics and Liberty, 26 de diciembre de 2005, <http://econlog.econlib.org/archives/2005/12/tackling_tetloc_1.html> (consultado el 11 de enero de 2016). Caplan cita Tetlock, 2005. Véase también Caplan, 2007.
- [304]. Caplan, 2007, p. 83.
- [305]. Sen, 1999, p. 178.
- [306]. Véase, por ejemplo, Rosato, 2003.
- [307]. Véase Brennan, 2015.
- [308]. Somin, 2013, p. 96.
- [309]. Brennan y Hill 2014, 100.
- [310]. Gilens, 2012, p. 80, *passim*.
- [311]. Ibíd., pp. 106-111.
- [312]. Ibíd., p. 241.
- [313]. Véanse, por ejemplo, Ansolabehere, Figueiredo y Snyder, 2003; Stratman, 2005.
- [314]. Véase, por ejemplo, Oppenheimer y Edwards, 2012, pp. 119-222.
- [315]. Véase Kavka, 1995.
- [316]. Los epistócratas podrían estar a favor de la mayoría de las mejoras que sugiere Robert Goodin (2008).
- [317]. Christiano, 2006.
- [318]. Una propuesta más radical, que creo que tiene más posibilidades de funcionar, sería gobernar utilizando los mercados de información. Véase Hanson, 2013.
- [319]. Christiano, 2008, p. 104 (con énfasis añadido).
- [320]. Cohen, 2009; Levy, 2013; Schmidtz, próxima publicación; Estlund, próxima publicación.
- [321]. Brennan, 2011b.
- [322]. Véase, ibíd., p. 87.
- [323]. Saunders, 2010, p. 72.
- [324]. López-Guerra, 2014, p. 4.
- [325]. Ibíd., p. 26.
- [326]. Ibíd., p. 41.

[327]. *Ibíd.*, pp. 41-42.

[328]. Wiener, 2012.

[329]. López-Guerra, 2011.

[330]. Véanse, por ejemplo, Gaus, 1996, pp. 279-288; Rawls, 1996, pp. 165, 216, 233, 240, 339; Michelman, 2002; Brettschneider, 2007; Christiano, 2008, pp. 257-258, 278-286.

[331]. Véase, por ejemplo, Waldron, 2006, p. 1.346.

[332]. Estlund, 2007, p. 262.

[333]. Nótese también que los demócratas suelen ser partidarios de la educación pública universal, en parte porque creen que esa educación es necesaria para que los ciudadanos estén preparados para participar en la política. Normalmente favorecen que los ciudadanos tomen decisiones después de una disertación y una deliberación públicas y bien argumentadas, en lugar de fruto de las emociones surgidas en el momento. La mayoría de los demócratas, por tanto, ya cree firmemente en la idea de que algunos ciudadanos tienen más conocimiento moral y político que otros. A fin de cuentas, algunos de nosotros hemos recibido e interiorizado una buena educación política, y otros no. Algunos nos hemos implicado en la disertación y la deliberación públicas y bien argumentadas, y otros no. Dado su compromiso con la deliberación y la educación, sería difícil que los teóricos de la democracia sostuvieran que todos los ciudadanos adultos son políticamente competentes.

[334]. *Ibíd.*, pp. 262, 36.

[335]. *Ibíd.*, p. 215.

[336]. Véase Ehrlinger et al., 2008; Dunning et al., 2003; Kruger y Dunning, 1992, 2002.

[337]. Caplan (2007) sostiene que los votantes tienden a votar a los candidatos que creen que promoverán el bien común nacional y aumentarán la prosperidad nacional. Pero el modo en que los votantes evalúan a los candidatos según estos estándares es irracional. Los votantes tienen los baremos correctos para seleccionar a los candidatos, pero son terribles aplicando esos baremos.

[338]. Healy y Malhotra, 2010.

[339]. Leigh, 2009.

[340]. Todorov et al., 2005; Ballew y Todorov, 2007; Lenz y Lawson, 2008.

[341]. El proceso comienza seleccionando al azar a quinientos ciudadanos de entre todos los ciudadanos adultos. Un segundo sorteo reduce estos quinientos a cien. Estos cien ciudadanos escogidos al azar elaborarían después una lista de otros cien ciudadanos de los quinientos originales, a los que querrían servir como potenciales electores. Para llegar a la lista de potenciales electores, cada elector debe recibir sesenta y seis votos de aprobación de los cien ciudadanos seleccionados previamente. La lista de cincuenta potenciales electores se reduciría entonces mediante otro sorteo a veinticinco electores. Los veinticinco electores elaborarían después una lista de cien ciudadanos de los quinientos originales, a los que querrían servir en un consejo cuyo encargo sería determinar una doctrina legal de la competencia política. Cada uno de estos cien ciudadanos necesitaría recibir, por ejemplo, dieciocho de veinticinco votos. Finalmente, los cien miembros potenciales del consejo seleccionados se reducirían al azar a los veintiún miembros del consejo propiamente dichos.

[342]. Feddersen, Gailmard y Sandroni, 2009.

[343]. Para un buen ejemplo de esta clase de argumento, véase Knight y Johnson, 2011. Jack Knight y James Johnson llaman a su argumento «pragmático», y ciertamente lo es, pero básicamente se apoya en las ideas conservadoras de Burke.

[344]. Para explicaciones de varios sentidos en los que los conciudadanos podrían ser vistos como amigos, véanse Schwarzenbach, 1996; Cooper, 2005.

[345]. Iyengar y Westwood, 2015, p. 699.

[346]. *Ibíd.*, p. 714.

[347]. Para pruebas experimentales que confirmen esta explicación, véase Watz, Young y Ginges, 2014.

[348]. Sunstein, 2014, citando a Iyengar, Sood y Lelkes, 2012.

[349]. Iyengar y Westwood (2014) también evalúan las asociaciones implícitas, y encuentran asociaciones negativas más intensas con partidos políticos rivales que con diferentes razas. Por supuesto, parte de la historia es que los republicanos y los demócratas son más distintos ideológicamente ahora de lo que lo eran en los años cincuenta. En los años cincuenta, los republicanos y los demócratas en la Cámara y el Senado tenían una importante semejanza ideológica. Algunos demócratas estaban a la derecha de algunos republicanos. Ahora, todos los republicanos en el Congreso están a la derecha de todos los demócratas en el Congreso.

[350]. Hobbes 1994, I.xiii.8.

[351]. Riker, 1982.

[352]. Véanse, por ejemplo, Nagel, 2010; Ehrlinger et al., 2008; Dunning et al., 2003; Kruger y Dunning, 1999, 2002.

[353]. Reconozco que sí me afecta un poco. Si la música de Sia es popular, hay más posibilidades de que la escuche de música de fondo la próxima vez que vaya a comprar a los grandes almacenes Target. Si la pizzería Orso fuera tan popular como Pizza Hut, podría encontrar buena pizza casi en cualquier parte.

[354]. Aaron Ross Powell y Trevor Burrus, «Politics Make Us Worse», Libertarianism.org, 13 de septiembre de 2012, <<https://www.libertarianism.org/publications/essays/politics-makes-us-worse>> (consultado el 14 de enero de 2016).

[355]. Schmidtz y Freiman, 212, p. 425.

[356]. Esto modifica Huemer, 2013, pp. 9-10.

[357]. Sobre este asunto, un colega afirmó en una ocasión: «¿No hay muchas instituciones no políticas impuestas por medio de la violencia? Los derechos de propiedad, por ejemplo, son en última instancia aplicables mediante la violencia». Es cierto, pero creo que esto también muestra cómo determinados niveles de abstracción pueden ser engañosos. Existe una diferencia de grado.

[358]. Brennan, 2011a, p. 162.

[359]. En términos técnicos, ella tiene un deseo «de re» de dañar a los demás, pero un deseo «de dicto» de ayudar.

[360]. Él tiene un deseo «de re» de imponer un riesgo indebido a sus pacientes, pero un deseo «de dicto» de no exponerlos a un riesgo indebido.

Contra la democracia

Jason Brennan, 1979

Título original: *Against Democracy*

© del diseño de la portada, Sylvia Sans, 2018

© Jason Brennan, 1979

© de la traducción, Ramón González Férriz, 2018

© Centro Libros PAPF, S. L. U., 2018

Deusto es un sello editorial de Centro Libros PAPF, S. L. U.

Grupo Planeta, Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.planetadelibros.com

 CREATIVE COMMONS

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2018

ISBN: 978-84-234-2949-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.

www.eltallerdelllibre.com

ÍNDICE

Sinopsis	3
Portadilla	4
Prefacio a la edición de bolsillo de 2017	5
Prefacio y agradecimientos	17
Capítulo 1. Hobbits y hooligans	22
Capítulo 2. Nacionalistas ignorantes, irracionales y desinformados	57
Capítulo 3. La participación política corrompe	108
Capítulo 4. La política no nos empodera ni a ti ni a mí	140
Capítulo 5. La política no es un poema	199
Capítulo 6. El derecho a un gobierno competente	244
Capítulo 7. ¿Es competente la democracia?	294
Capítulo 8. El gobierno de los que saben	345
Capítulo 9. Enemigos cívicos	388
Bibliografía	410
Notas	439
Créditos	460